

Form und Stoff

in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades Dr. phil.
der Fakultät für Bildungswissenschaften
an der Universität Duisburg-Essen

vorgelegt von
Denise Friedauer
geboren am 20.12.1976 in Moers

Tag der Einreichung: 03.02.2015
Tag der Disputation: 19.05.2015

Erstgutachter: Prof. Dr. Norbert Meder
Zweitgutachter: Prof. Dr. Armin Bernhard

Danksagung

Ich danke Herrn Prof. Dr. Norbert Meder für seine umfassende und engagierte Unterstützung, die selbst über Landesgrenzen hinaus ging. Ebenso danke ich Herrn Prof. Dr. Armin Bernhard für die Übernahme des Zweitgutachtens als auch für die Gelegenheiten, im Rahmen des Forschungskolloquiums Fragestellungen und Ergebnisse meiner Arbeit thematisieren zu können. In diesem Zusammenhang möchte ich auch den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Forschungskolloquiums, insbesondere Herrn Dr. Alf Hellinger, für den stets konstruktiven Austausch, danken.

Frau Prof. Dr. Anne Schlüter danke ich für ihr Interesse an meiner Arbeit und für ihre freundliche Unterstützung.

Auch danke ich Frau Anna Mlinski für die vielen kleinen Überraschungen, die meinen Arbeitsprozess stets positiv beeinflusst haben.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Dr. Jürgen Matoni für seine motivationale und geduldige Begleitung auf dem Weg der Entstehung dieser Arbeit.

Ganz herzlicher Dank gebührt schließlich meiner Familie, insbesondere meinen Eltern, die mir den Weg geebnet und mich in vielerlei Hinsicht – nicht nur während des Arbeitsprozesses – unterstützt haben.

Duisburg, im Juli 2015

Denise Friedauer

Denise Friedauer

Form und Stoff
in
Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung

Janus Presse

ISBN 3-938076-40-2
ISBN 978-3-938076-40-8

Diese Open-Access-Online-Publikation ist bei Janus Projekte GmbH, Bonner Str. 88, 50677 Köln als Buch erhältlich (Book-on-Demand bei Service@Janus-Projekte.de).

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.

© Janus Projekte GmbH, Abt. Janus Presse, Köln 2014

Satz: Denise Friedauer

Druck: Druckerei Hohnholt, Bremen

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-938076-40-2

ISBN 978-3-938076-40-8

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	7
I. Subjekttheoretische Dimension.....	21
1. Der Mensch als empirische Einheit von Selbst- und Fremdbestimmung in Schillers pädagogischer Anthropologie.....	24
1.1 Differenzierung zwischen Mensch und Tier.....	28
1.1.1 Die Kategorie der Unfertigkeit des Menschen.....	29
1.1.2 Die Kategorie der Instinktlosigkeit des Menschen.....	32
1.1.3 Die Kategorie der Vernunftfähigkeit des Menschen.....	34
1.2 Person und Zustand – die „zwei letzten Begriffe“.....	46
1.3 Die zwei Fundamentalgesetze menschlicher Existenz.....	55
1.4 Schillers Theorie der Triebe.....	62
1.5 Der Spieltrieb als harmonisierendes Moment.....	73
II. Sozial- und Gesellschaftskritische Dimension.....	80
2. Wildheit und Barbarei.....	86
2.1 Verwilderung und Erschlaffung.....	95
3. Vom gescheiterten Umgang mit der Freiheit – die französische Revolution.....	101
4. Schillers Staatstheorie – Problembeschreibung im Horizont des Politischen.....	110
5. Schillers „Dialektik der Aufklärung“.....	119
6. Der Mensch als „Bruchstück seiner selbst“.....	138

III. Kunsttheoretische Dimension.....	142
7. Das Ideal „Gleichgewicht“ als regulative Idee.....	145
8. Die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft als empirisches Phänomen.....	150
9. Die Schönheit.....	163
IV. Pädagogische Dimension – Ästhetische Erziehung als Erziehung zum Ganz-Mensch-Sein.....	170
10. Merkmale des Ästhetischen.....	172
11. Erziehungsziele der Ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers.....	181
11.1 Die Idee des Gleichgewichts der Kräfte Idealziel.....	184
11.2 Die Idee der Harmonie der Kräfte als Realziel.....	185
11.2.1 Schillers Stufenmodell der Entwicklung zur Autonomie – das Ästhetische als Mittleres auf genetischer Ebene.....	191
11.2.2 Der Mensch zwischen Bestimmbarkeit und Bestimmung.....	202
11.3 Die „schöne Seele“ - moralische Schönheit als Ziel...	217
12. Überlegungen zur Praxis der Ästhetischen Erziehung.....	234
12.1 Wirkungen der Schönheit.....	242
12.2 Weitere Regeln der Ästhetischen Erziehung.....	255
Schlussbetrachtung.....	259
Abkürzungsverzeichnis.....	263
Literaturverzeichnis.....	267

Einleitung

Die Sicht auf Friedrich von Schiller wird häufig dominiert von den Gedanken an den Dichter und Dramatiker. Der Name Schiller ist, nicht zuletzt aufgrund unseres allgemeinen Schulwissens, unumstößlich verbunden mit Werken wie *Die Räuber*, *Kabale und Liebe*, *Don Carlos*, *Maria Stuart* oder *Wilhelm Tell*. Gedichte wie *Die Glocke* oder die *Ode an die Freude* sind unsagbar intensiv in unser kollektives Bewusstsein gedrungen – wobei, in Bezug auf die Ode, wohl ihre Vertonung in Beethovens 9. Symphonie einen nicht geringen Teil zu dieser Popularität beigetragen haben wird. Dass Schiller aber nicht nur Dichter und Dramatiker war, sondern auch Philosoph, ist weniger in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen. Auch die Tatsache, dass er sich, während seiner philosophischen Phase, mit Fragen über Erziehung und Bildung beschäftigt hat, gehört nicht gerade zum Allgemeinwissen. Mit dieser Reduzierung von Schiller auf einen Dichter und Dramatiker wird leider der Blick auf den „ganzen“ Schiller verkürzt und verstellt.

Das thematische Zentrum in allen Werken Schillers ist die Freiheit.¹ Dieser Umstand brachte Schiller dann auch schließlich, nicht ganz zu Unrecht, die Bezeichnung „Dichter der Freiheit“ ein. Jedoch, die Auseinandersetzung mit Schillers philosophischen und historischen Werken führt unweigerlich zu dem Schluss, dass die Person Schiller, sein Selbstverständnis und auch sein Anliegen sich nicht darin erschöpfen, über die Freiheit zu dichten. Vielmehr ist er auch „Denker der Freiheit“ – also „Dichter und Denker der Freiheit“.

Auch in Schillers pädagogischem Hauptwerk *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* spielt die Freiheit des Menschen eine zentrale Rolle. Hier ist eine seiner leitenden Fragestellungen, wie der Mensch von einem leidenden und unfreien Zustand der Heteronomie übergehen kann zu einem gestaltenden und freien Zustand der Autonomie? Wie wird der konkrete empirische Mensch frei? Dadurch erhält Schillers Theorie einen konkreten Realitätsbezug und den Dimensionen Dichter und Denker

¹ Vgl. Eckermann 1958, S. 221 f.: „Durch Schillers alle Werke [...] geht die Idee von Freiheit“.

der Freiheit muss eine dritte, eine handlungsorientierte, hinzugefügt werden.

Ohne Zweifel ist das Freiheitsproblem ein zentrales in den Ästhetischen Briefen, aber es ist nicht das einzige Problem – oder anders formuliert: vielmehr ergibt sich das Problem der Freiheit aus Schillers eigentlicher zentraler Frage, nämlich die nach der Möglichkeit menschlicher Totalität bzw. aus der Frage danach, wie der Mensch „ganz Mensch“² werden und sein kann. Der Inbegriff für ›ganz Mensch zu sein‹ bzw. in „voller Bedeutung des Worts Mensch“³ zu sein ist bei Schiller das „Spiel“⁴.

Wie Kant versteht Schiller den Menschen als einen „Bürger zweier Welten“. Er ist zugleich sowohl der „Sinnenwelt“ als auch der „Verstandeswelt“⁵ an- und zugehörig. Diese doppelte Zugehörigkeit ist in mehr als einer Hinsicht konflikthaft, belastet von Einseitigkeit, Ausschließung und Zwang. Die Fähigkeit, diese beiden Welten nun harmonisch miteinander zu vereinigen, Einseitigkeit und Ausschließung aufzuheben und Freiheit herzustellen, spricht Schiller nun dem „Spiel“ zu. Genauer gesagt dem ästhetischen Spiel, denn nur in diesem sind „Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* thätig“ und durch dieses *Zugleich* können sie ihre „bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben“⁶ und den Menschen in Freiheit setzen. Beide Problemfelder, das Problem der Freiheit und das Problem des Ganz-Mensch-Seins, werden so, durch das ästhetische Spiel, gelöst.

In der hier vorliegenden Arbeit soll nun der Versuch unternommen werden, Schillers pädagogischen Weg zur Verwirklichung der Idee des "Ganzen Menschen" systematisch aufzuarbeiten. Als Primärliteratur werden die theoretischen Schriften von Schiller, insbesondere die zwei Abhandlungen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* und *Ueber Anmuth und Würde* und das Briefwechselfragment *Kallias oder Über die Schönheit*, herangezogen. Auf die weiteren theoretischen Schriften Schillers wird dann zurückgegriffen, wenn deren Inhalte eine Konturierung und

² ÄE, 15. Brief, S. 359.

³ ÄE, ebd.

⁴ ÄE a.a.O., S. 357.

⁵ GMS, S. 89.

⁶ ÄE, 20. Brief, S. 375.

eine Akzentuierung des jeweils zu behandelnden Problems ermöglichen.

In Anbetracht der Vielschichtigkeit und Verschlungenheit des Schiller'schen Gedankengebäudes – wie es sich in seinen theoretischen Schriften darbietet – und in Anbetracht der Fülle an Sekundärliteratur zur Ästhetik Schillers, ist das Vorhaben, Schillers Pädagogik nachzuzeichnen, eines, welches in dieser Arbeit nicht abschließend durchzuführen sein wird und eine Weiterführung verlangt, für die aber mit der hier vorliegenden Untersuchung eine historisch-systematisch fundierte Basis geschaffen werden soll.

Zu Schillers Konzept der Ästhetischen Erziehung existiert eine „nicht rasch und leicht überschaubare Menge an Forschungsbeiträgen“⁷ und die Lektüre dieser ist etwas, das einen – wie es Hansjörg Hohn so treffend ausdrückt – „etwas atemlos“⁸ werden lässt. Auch bei einer Fokussierung auf Beiträge aus der pädagogischen Forschung ändert sich diese Unüberschaubarkeit nur geringfügig. Nichtsdestotrotz ist es notwendig, den Stand der (pädagogischen) Forschung zu Schillers Theorie der ästhetischen Erziehung darzustellen, um den eigenen Beitrag einordnen und auch abgrenzen zu können. Eine aktuelle systematische Darstellung der Sekundärliteratur zu Schillers Erziehungs- und Bildungstheorie mit Blick auf deren Untersuchungsschwerpunkte und Ergebnisse, liegt in der Dissertationsschrift von Andreas Bär *Schillers Pädagogik im Horizont von Leibniz und Kant. Traditionslinien der historisch-systematischen Entwicklung des Bildungsgedankens beim frühen bis zum späten Schiller – im Ausgang von seinen theoretischen Schriften und ausgewählten literarischen Werken*. bereits vor. Da ich mit Bärs Untersuchungsergebnissen zum Stand der Schillerforschung konform gehe, genügt es, an dieser Stelle auf Bär zu verweisen. Ungeachtet dieses Umstandes sollen im Folgenden einige – die Schillerforschung dominierende Merkmale – herausgestellt werden; insbesondere solche, die mich zu der hier vorliegenden Arbeit veranlasst haben. Diese sind 1) die primär kantisch geprägte Lesart, 2) Mutmaßungen bezüglich Schillers Scheiterns bei seinem Versuch der Konzeption einer Pädagogik, 3)

⁷ Bär 2015, S. 9.

⁸ Hohn 2006, S. 8.

die Tendenz zur fragmentarischen Analyse einzelner Problem- und Fragestellungen der Ästhetischen Briefe, die nicht selten einen Grundzug der Reproduktion aufweisen und 4) der Mangel einer Hinterfragung der Ästhetischen Briefe auf ihren erziehungs- und bildungstheoretischen Gehalt.

Die systematische Stringenz in den Ästhetischen Briefen ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Wenn man Schiller jedoch als Philosophen ernst nimmt, so muss man ihm eine Systematik unterstellen, auch wenn diese sich nicht von selbst erschließt. Deshalb kommt es, um die Systematik in Schillers Ästhetischen Briefen herauszuarbeiten, umso mehr auf die Lesart der Briefe an. Schiller selbst hat mit Aussagen wie „daß es größtentheils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen beruhen werden“⁹ oder mit der Übernahme kantischer Begriffe nicht wenig dazu beigetragen, dass die Ästhetischen Briefe vorwiegend durch die "Kantische Brille" betrachtet und gedeutet wurden.¹⁰ Beispiele für Untersuchungen, die sich „auf die Befragung der ästhetischen Schriften des späten Schiller unter dem Leitaspekt von Schillers Kant-Rezeption konzentrieren“¹¹, sind vielzählig. Exemplarisch zu nennen sind hier die Beiträge in dem von Britta Fuchs und Lutz Koch herausgegebenen Sammelband *Schillers ästhetisch-politischer Humanismus. Die ästhetische Erziehung des Menschen.*, wie z. B. der von Marian Heitger¹² und die Studien Theodor Ballauffs und Klaus Schallers¹³, Jeffrey Barnouws¹⁴, Klaus Berghahns¹⁵, Wolfgang Düsings¹⁶, Helmut Fuhrmanns¹⁷, Dieter Henrichs¹⁸, Hansjörg Hohrs¹⁹, Irmgard Ko-

⁹ ÄE, 1. Brief, S. 309.

¹⁰ Mit Bezug auf Kuno Fischers Schrift *Schiller als Philosoph* weist Bär darauf hin, dass die „rezeptionsgeschichtliche Tradition, Schiller von Kant her zu lesen, [...] zurück[reicht] bis zum Deutschland zur nachmärzlichen Zeit. (Bär 2015, S. 12).

¹¹ Bär, 2015, S. 15.

¹² Heitger 2006.

¹³ Ballauff/Schaller 1970.

¹⁴ Barnouw 1972.

¹⁵ Berghan 1986.

¹⁶ Düsing 1981.

¹⁷ Fuhrmann 2001.

¹⁸ Henrich 1957.

¹⁹ Hohn 2006.

watzkis²⁰, Wilfried Noetzel²¹, Hans-Georg Potts²², Christian Rittelmeyers²³, Jürgen Schäfers²⁴, Thomas Schützes²⁵ oder Elizabeth Wilkinsons und Leonard Willoughbys²⁶. Diese kantische Lesart führte dann nicht selten zu der Schlussfolgerung, dass Schiller, bei seinem Versuch Kants Dualismus zu überwinden oder bei seinem Unterfangen, ästhetische Theorie mit Erziehungstheorie oder Bildungstheorie bzw. ästhetische Theorie mit den praktischen Ansprüchen von Pädagogik zu verknüpfen, gescheitert sei.²⁷ Darüber, dass eine kantische Lesart zu immensen systematischen Schwierigkeiten führt bzw. dass die systematische Plausibilität von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung durch diese Lesart mindestens stark gefährdet wird, besteht in der Forschungsgemeinschaft Einigkeit. Deshalb soll in dieser Arbeit auch nicht der Versuch unternommen werden, Schiller kantisch zu lesen²⁸, auch wenn Kant nicht gänzlich außen vor gelassen werden kann. Das war von Anfang an mein Forschungsinteresse. Meine ersten Versuche gingen in Richtung auf eine neukantianische Lesart. Der Neukantianismus hat ja versucht, die kantischen Dualismen mit Hilfe des Konzepts der Korrelation zu lösen: Leib und Seele haben nichts gemein, aber kommen nur gemeinsam vor; Sinnlichkeit und Verstand haben nichts gemein, aber kommen nur gemeinsam vor; intelligibles Ich (Moral) und phänomenales Ich (Erkenntnis) haben nichts gemein, aber kommen nur gemeinsam vor. Bei Anwendung der Korrelation auf Schillers Philosophie kommt man unweigerlich auf: Form und Stoff haben nichts gemein, aber sie kommen nur gemeinsam vor. Genau mit dieser Korrelation verlässt man den kantischen Boden und gelangt zum Hylemorphis-

²⁰ Kowatzki 1973.

²¹ Noetzel 1992.

²² Pott 1980.

²³ Rittelmeyer 2005.

²⁴ Schäfer 2005.

²⁵ Schütze 1993.

²⁶ Wilkinson/Willoughby 1977.

²⁷ Vgl. dazu Parmentier 1993, S. 303. Hier heißt es zu den Ästhetischen Briefen: „Die Geschichte der ästhetischen Bildung in der Moderne beginnt mit einer theoretischen Bruchlandung.“ Oder Ehrenspeck 1998, S. 120 f.

²⁸ Auch die von der Vermittlung ausgehende hegelianische Lesart, wie sie z. B. bei Henrich zu finden ist, soll hier nicht die tragende Lesart sein (vgl. Henrich 1957).

mus. D. h. es gilt Schiller hylemorphistisch zu lesen bzw. durch die "Aristotelische Brille". Wenn es, aufgrund von Schillers Äußerungen, seiner verwendeten Terminologie und des damaligen philosophischen Zeitgeistes als gerechtfertigt angesehen wird, Schiller von Kant aus zu lesen, so legt Schillers verwendete Terminologie von *Stoff* und *Form* bzw. *Materie* und *Form* es ebenso nahe, Schiller von Aristoteles her zu lesen.²⁹ Um die Systematik und die systematische Plausibilität von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung erfassen und darstellen zu können, scheint die hylemorphistische Lesart insofern fruchtbarer zu sein als die kantische, da der Hylemorphismus von vornherein davon ausgeht, dass „jedes Seiende, welches durch Veränderung gekennzeichnet ist [...] zusammengesetzt [ist] aus F[orm] und M[aterie]“³⁰. Der Hylemorphismus geht demnach von einem Komplex der beiden Prinzipien Form und Materie in jedem durch Veränderung gekennzeichnetem Seienden aus. In den Ästhetischen Briefen gibt es einen deutlichen Hinweis darauf, dass Schiller diese Koexistenz von Form und Materie seiner Theorie zugrunde legt und zwar in seiner Definition von Wechselwirkung: „ohne Form keine Materie und ohne Materie keine Form.“³¹ Und da es Schiller um Erziehung geht, kann nur eines den Platz des durch „Veränderung gekennzeichneten Seiende“ einnehmen: der wirkliche, der konkrete Mensch.

Im aristotelischen Hylemorphismus sind Form und Materie

„die unselbständigen Prinzipien bewegter Substanzen, d. h. solche Prinzipien, die je für sich allein nicht eigentlich sind, sondern nur zusammen ein Seiendes konstituieren, nämlich das aus ihnen [...] zusammengesetzte Einzelding, das τὸδε τι.“³²

Materie und Form sind die Bestimmungsgrößen, die in www.mediashop24.org/ausarer Zusammensetzung jedes Ding dieser Welt, also auch den Menschen, ausmachen. Materie und Form sind hier also nicht für Reflexion, sondern für das Seiende und seine Er-

²⁹ Das Begriffspaar „Form und Materie“ wurde von Aristoteles in die Philosophie eingeführt. Vgl. dazu: Bormann u.a. 1972, Sp. 979.

³⁰ Bormann u.a. 1972, Sp. 980.

³¹ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

³² Bormann u.a. 1972, Sp. 980 f.

kenntnis konstitutiv. Materie und Form sind keine Reflexionsbegriffe wie bei Kant, sondern Konstitutionsbegriffe.³³ Wenn diese einzelnen Faktoren nun zusammengenommen betrachtet werden, so lassen sie die hylemorphistische Lesart mit Schillers Idee einer harmonischen Zusammenstimmung von Materie und Form, von Sinnlichkeit und Vernunft im Ästhetischen verträglicher erscheinen, als die kantische.

Mit dem Form-Materie-Denken war Schiller seit seinem Medizinstudium an der Hohen Karlsschule vertraut. Aber auch im künstlerischen Denken ist die Beschäftigung mit Materie und Form vorherrschend und von daher wundert es nicht, dass Schiller das Form-Materie-Problem der Kunst³⁴ in seine Überlegungen über Erziehung miteinbezogen hat und Materie und Form zu der vordergründigen Systematik seiner Theorie der Ästhetischen Erziehung des Menschen geworden sind.

Auch wenn eine unüberschaubare Anzahl an Sekundärliteratur über Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung existiert und man dadurch den Eindruck bekommen könnte, dass diese bereits erschöpfend erforscht ist, so muss trotzdem konstatiert werden, dass der Forschungsstand zu genuin pädagogischen Grundlegungsmomenten wie z. B. die Instinktproblematik, die Erziehungsbedürftigkeit und -fähigkeit, die Bildsamkeit, das Verhältnis von Selbst- und Fremdbestimmung, die Frage nach Entwicklungsstufen oder die Frage nach konkreten pädagogischen Aufgaben bzw. Erziehungsmitteln, eher unbefriedigend ausfällt – insbesondere dann, wenn man die diesbezüglichen Forschungsergebnisse mit denen zu anderen Erziehungs- oder Bildungstheorien vergleicht. Ebenfalls ist zu beobachten, dass einige Studien „losgelöst von anderen frühen Sekundärtexten Schiller-Schriften exegieren; infolgedessen beziehen sich eine Vielzahl von Forschungsbeiträgen nicht auf Ergebnisse und Auslegungsperspektiven zeitlich vorangegangener Sekundärliteratur zu Schiller“³⁵. Auch ist nicht selten festzustellen, dass die Studien zu Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung gespickt sind mit All-

³³ Form und Stoff sind bei Schiller transzendente Momente (vgl. ÄE, 19. Brief, S. 371).

³⁴ Bereits bei Aristoteles waren Form und Materie ein Problem der Kunstschaffung.

³⁵ Bär 2015, S. 9.

gemeinplätzen³⁶, über die nur selten hinausgegangen wird. Häufig weisen sie einen fragmentarisch-monotonen Grundzug auf, d. h. einzelne Gegenstandsbereiche der Ästhetischen Briefe werden weitgehend isoliert von anderen untersucht – mehrschichtige Analysen und Synthetisierungsversuche sind eher selten. Der Versuch einer Synthetisierung der einzelnen Themenbereiche zu einem pädagogischen Zusammenschluss bzw. der Versuch einer Systematisierung von Schillers Pädagogik liegt hingegen noch gar nicht vor. Diesbezüglich sieht es so aus, als würde gerade die pädagogische Schillerforschung stagnieren. Dieser Stagnation ist selbst die Analyse der pädagogischen Bedeutung, Rolle bzw. Funktion des Ästhetischen in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung anheimgefallen. Stets heißt es: das Ästhetische ist das Mittlere oder das Vermittelnde zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Dies ist selbstverständlich richtig. Aber was bedeutet dies nun in concreto oder anders formuliert: welche erziehungs- und bildungstheoretischen Konsequenzen erwachsen aus dieser Annahme? Dies ist eine Frage, der bisher selten nachgegangen wurde.

Von den Schriften, die von einer bloßen Reproduktion der Briefe absehen, sich auf die pädagogische Substanz der Ästhetischen Briefe konzentrieren und diese herauszuarbeiten versuchen, ist insbesondere Christian Rittelmeyers Monographie *„Über die ästhetische Erziehung des Menschen“*. Eine Einführung in Friedrich Schillers pädagogische Anthropologie.³⁷ zu nennen. Rittelmeyer befragt hier die Ästhetischen Briefe „auf ihren erziehungstheoretischen Gehalt“³⁸ und ist damit eine der wenigen Studien, die von einer ausschließlich erklärenden Rekonstruktion der Ästhetischen Briefe absieht und die Grundgedanken Schillers pädagogisch zu deuten versucht. Durch seine Erläuterungen zu der von Schiller dargestellten Problematik von Selbst- und Fremdbestimmung, welche sich in der Diskussion um das Be-

³⁶ Der Mensch verfügt über eine sinnlich-vernünftige Doppelnatur; der Mensch besitzt einen Stofftrieb und einen Formtrieb; die Triebe stehen in einer Wechselwirkung zueinander; die Triebe stehen in Konkurrenz zueinander; die Konkurrenz wird durch den Spieltrieb aufgehoben.

³⁷ Rittelmeyer 2005.

³⁸ Bär 2015, S. 22.

griffspaar „Bestimmung“ und „Bestimmbarkeit“ verbirgt³⁹ als auch durch seine Analyse der Bedeutung des kindlichen Spiels für die Entwicklung von „Urteilskompetenz und Kreativität“⁴⁰, hat er entschieden dazu beigetragen, Schillers Pädagogik zu konturieren. Auch die Monographie von Hansjörg Hohn *Friedrich Schiller über Erziehung: Der schöne Schein*.⁴¹ soll in diesem Kontext nicht unerwähnt bleiben. Hier widmet sich Hohn der „Erkundung der erzieherischen Möglichkeiten einer Ästhetik im Spannungsfeld zwischen Sinnlichkeit und Vernunft“⁴². Dabei berücksichtigt er die Mehrdimensionalität der Briefe und stellt den „besonderen pädagogischen Wert von Schillers Überlegungen zum schönen Schein“⁴³ heraus.

Die hier vorliegende Untersuchung stellt einen ersten Versuch dar, die Ergebnisse der Schillerforschung mit eher partikulärer Ausrichtung zu einem – durch eigene Forschung ergänzten – systematischen pädagogischen Gesamtbild zusammenzufügen. Um die Systematik von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung herauszuarbeiten, wird primär textanalytisch vorgegangen. Dabei werden die Briefe 1–9 als Schillers Problemwurf gelesen. Die Briefe 17–27 werden als Ergebnisbriefe verstanden und sind die zentralen gerade in Bezug auf pädagogische Fragestellungen. Anhand dieser wird untersucht, wie die in den Briefen 1–9 dargestellten Problemfelder gelöst werden sollen. Die mittleren Briefe 10–16 werden selektiv vom Ende her gelesen und verstanden als Prozess der Erarbeitung der Ergebnisbriefe und stets zur Ergänzung herangezogen.

Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung besteht aus vier Dimensionen. Das ist erstens die subjekttheoretische Dimension bzw. seine pädagogische Anthropologie, zweitens die sozial- und gesellschaftskritische Dimension bzw. seine Staatstheorie, drittens die kunsttheoretische Dimension bzw. seine Systematik des Schönen und viertens die pädagogische Dimension, in welcher die ersten drei Dimension, mit Blick auf pädagogische Theorie und Praxis, synthetisiert werden.

³⁹ ÄE, Briefe 19–22.

⁴⁰ Rittelmeyer 2005, S. 18.

⁴¹ Hohn 2006.

⁴² Hohn 2006, S. 8.

⁴³ Hohn 2006, S. 14.

Allen vier Dimension sind die beiden Grundprobleme, die Idee des Ganz-Mensch-Seins und der Freiheit, inhärent und werden von Schiller jeweils kontextuell dargestellt und analysiert. Im Rahmen von Schillers pädagogischer Anthropologie finden sich beide Probleme in seiner grundlegenden Annahme wieder, dass eine Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft oder eine einseitige Ausprägung entweder der einen oder anderen Seite der sinnlich-vernünftigen Doppelnatur wider die menschliche Natur ist, nicht dem menschlichen Wesen entspricht und ihn schließlich seiner, schon biologisch angelegten, Ganzheit und Freiheit beraubt und dem Zwang, entweder der einen oder der anderen Seite der Doppelnatur, zuführt.

Im Kontext der Staatstheorie finden sich die beiden Grundprobleme in der Frage nach der Möglichkeit der Transformation einer unfreien Gesellschaft, die Schiller auch „Naturstaat“⁴⁴ nennt, in eine freie Gesellschaft, einen Staat der Sittlichkeit, wieder. Hier ist der "ganze Mensch", der auch der freie Mensch ist, notwendige Bedingung für die Errichtung einer freien Gesellschaft bzw. Bedingung für einen Vernunftstaat.

Beide Grundprobleme lassen sich auch im Kontext von Schillers Systematik des Schönen nachweisen. Zentral ist hier die Aussage Schillers, dass es „die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert“⁴⁵. Dies bedeutet nichts anderes, als dass Schönheit für Freiheit konstitutiv ist. Schönheit ist also notwendige Bedingung für Freiheit und da Schönheit für Schiller u. a. ein Merkmal des ästhetischen Spiels ist, in welchem, wie bereits erwähnt, der Mensch *ganz* Mensch ist, so kann nur der ästhetische Mensch bzw. der spielende Mensch Freiheit erleben. Ganz-Mensch-Sein und Frei-Sein fallen hier zusammen. Hier tritt dann deutlich der programmatische Grundzug von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung hervor: Soll der Mensch, seiner Naturbestimmung getreu, frei sein im Denken und Handeln, so müssen die beiden Seiten seiner sinnlich-vernünftigen Doppelnatur so oft wie möglich miteinander in ein ästhetisches Spiel, d. i. ein schönes Spiel, treten. Dem Menschen muss so oft wie möglich Gelegenheit gegeben werden, *ganz* Mensch zu sein,

⁴⁴ ÄE, 3. Brief, S. 314.

⁴⁵ ÄE, 2. Brief, S. 312.

um so ein relativ dauerhaftes harmonisches Verhältnis der beiden Seiten seiner Doppelnatur herzustellen – denn dies ist der Schlüssel zu seiner Freiheit.

Die Ergebnisse, die Schiller sich in diesen drei Themenfeldern erarbeitet, bilden die Grundlage für seine pädagogischen Überlegungen und für seine pädagogische Antwort auf die beiden Grundprobleme, worauf dann in dem vierten Themenfeld explizit eingegangen werden soll.

Alle vier Dimensionen können selbstverständlich analytisch einzeln betrachtet werden, aber für ein umfassendes Verständnis von Schillers Systematik seiner Theorie der Ästhetischen Erziehung müssen sie als kollektives bzw. zusammengehöriges Gedankengebäude Berücksichtigung finden, in welchem jede einzelne Dimension mit den anderen in einem direkten Zusammenhang steht. Da jedoch, wie bereits erwähnt, die ersten drei Themenfelder im eigentlichen Sinne eine Fülle von Zusatzmaterial für die Erarbeitung von Schillers Pädagogik bereithalten, so soll deren Einzelanalyse der Darstellung seiner Pädagogik vorangestellt werden. Der grundlegende Aufbau dieser Arbeit gestaltet sich demnach wie folgt: Zunächst werden die ersten drei Theoriedimensionen in gesonderten Themenfeldern einzeln analysiert und erläutert und die hier erarbeiteten Ergebnisse sollen dann als Grundlage für die Aufschlüsselung von Schillers Pädagogik herangezogen werden. Das erste Themenfeld ist die *Subjekttheoretische Dimension*, das zweite Themenfeld ist die *Sozial- und Gesellschaftskritische Dimension* und das dritte Themenfeld die *Kunsttheoretische Dimension*. In dem vierten Themenfeld, die *Pädagogische Dimension – Ästhetische Erziehung als Erziehung zum Ganz-Mensch-Sein*, sollen die Ergebnisse der ersten drei Themenfelder als Grundlage dienen für die Erläuterung von Schillers Versuch, die Totalität des Menschen und seine Freiheit pädagogisch zu fundieren. Die Darstellung von Schillers pädagogischer Anthropologie in Themenfeld I geht der Darstellung von Schillers Sozial- und Gesellschaftskritik in Themenfeld II und der Darstellung von Schillers kunsttheoretischen Überlegungen in Themenfeld III voran. Diese Reihenfolge wurde aus zwei Gründen gewählt. Zum einen, weil die Anthropologie generell die Basis jeder pädagogischen Theorie ist

bzw. eine pädagogische Theorie erst auf Basis eines anthropologischen Grundverständnisses entwickelt und verstanden werden kann. Zum anderen, weil die Kenntnis grundlegender Merkmale von Schillers Anthropologie die Voraussetzung bildet für die Darstellung von Schillers Sozial- und Gesellschaftskritik bzw. weil Schiller selbst hier zentrale Elemente seiner Anthropologie bereits verwendet. Auf die in Themenfeld II erläuterte Sozial- und Gesellschaftskritik folgt in Themenfeld III die Darstellung der Systematik des Schönen. Hier werden die zentralen Merkmale und Funktionen des Schönen, wie sie in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung Verwendung finden, erläutert. Die Ergebnisse aus den ersten drei Themenfeldern bilden die theoretische Grundlage für Themenfeld IV. Hier sollen diese Ergebnisse mit zentral-pädagogischen Frage- und Problemstellungen, wie sie sich in den Ästhetischen Briefen darstellen, zu einer pädagogischen Synthese zusammengeführt werden.

Im Themenfeld I werden die Kernelemente von Schillers pädagogischer Anthropologie dargestellt. Grundlage seiner pädagogischen Anthropologie ist die Annahme einer sinnlich-vernünftigen Doppelnatur des Menschen. Hier sollen insbesondere die drei typischen Verhältnisformen betrachtet werden, in welchen sich die sinnliche und die vernünftige Seite der Doppelnatur zueinander befinden können. Es soll gezeigt werden, dass Schillers Anthropologie ein Aufheben des Widerstreites der beiden Seiten der Doppelnatur impliziert. In Themenfeld II soll Schillers Sozial- und Gesellschaftskritik dargestellt werden. Grundlegende Elemente sind hier die menschlichen Fehlentwicklungsformen des „Wilden“ und des „Barbaren“⁴⁶, seine Staatstheorie, seine „Dialektik der Aufklärung“ und die Folgen der, von Schiller ausgemachten, gesellschaftlichen Missstände für das Individuum. In diesem Themenfeld wird Schillers zentralen politischen Frage, wie der „Nothstaat“⁴⁷ bzw. der „Naturstaat“⁴⁸ in einen „sittlichen [Staat]“⁴⁹, in einen Vernunftstaat umgewandelt werden kann, nachgegangen. Hier soll der Rolle, die der konkrete Mensch bei einer derartigen Staatsumwandlung spielt, genauere Beachtung

⁴⁶ ÄE, 10. Brief, S. 336.

⁴⁷ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁴⁸ ÄE a.a.O., S. 314.

⁴⁹ ÄE, ebd.

geschenkt werden. Im Kontext von Schillers „Dialektik der Aufklärung“ liegt der Focus auf den Hauptdiskrepanzen zwischen Schillers ästhetischem Denken und dem Denken der Aufklärung. Hier soll dargestellt werden, dass die verkürzte Sichtweise der Aufklärung auf den Menschen, die von Schiller ausgemachten gesellschaftlichen Missstände und Probleme verschärft anstatt sie abzuschwächen oder zu beheben. Abschließend soll dargestellt werden, dass, nach Schiller, die schöne Kunst das einzige Mittel ist, die gesellschaftlichen Missstände zu beseitigen. In Themenfeld III werden die tragenden Elemente von Schillers Theorie des Schönen, das Gleichgewicht, die Harmonie und die Schönheit, die Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung durchziehen, erläutert. Es soll gezeigt werden, dass die *Heautonomie des Schönen* ein Schlüsselmoment für das Verständnis der Systematik von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung ist. Um ein grundständiges Verständnis von Schillers Schönheitsbegriff zu erhalten und um die pädagogische Funktion des Schönen in den Ästhetischen Briefen darstellen zu können, muss, da Schiller das Schöne in den Ästhetischen Briefen bloß ansatzweise systematisch entfaltet, das Briefwechselfragment *Kallias oder Über die Schönheit* hinzugenommen werden. Es soll gezeigt werden, dass der Idee vom Gleichgewicht der Kräfte eine regulative Funktion zukommt, wohingegen die Harmonie der Kräfte als real zu erreichendes Ziel der Ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers verstanden werden kann. In Themenfeld IV sollen dann die Arbeitsergebnisse aus den ersten drei Themenfelder systematisch zusammengeführt werden mit zentral pädagogischen Frage- und Problemstellungen, wie sie in den Briefen thematisiert werden. Anhand einer Untersuchung der Schiller'schen Definition und Verortung des Ästhetischen und mit Rückbezug auf die ersten drei Themenfelder sollen zunächst die Ziele der Ästhetischen Erziehung herausgearbeitet werden. Es soll gezeigt werden, dass die Idee des Gleichgewichts der Kräfte als *Idealziel*, wohingegen die Harmonie der Kräfte als *Realziel* verstanden werden kann. Im Kontext der Analyse des Realziels "Harmonie der Kräfte" soll insbesondere dargestellt werden, dass das heautonome Moment in dem Ästhetischen dem Menschen die Befreiung von der Heteronomie und somit den Über-

gang zu Autonomie ermöglicht. Weiterhin soll gezeigt werden, dass den ersten zwei Zielen eine moralische Dimension inhärent ist, die ihren Ausdruck dann in Schillers Begriff der „schönen Seele“ findet. Bei der Darstellung und Analyse der drei Erziehungsziele, soll Schillers Frage, wie der Mensch frei bzw. wie der Mensch *ganz Mensch* werden und sein kann, nachgegangen werden. Abschließend soll die pädagogische Funktion des Schönen oder anders gesagt das Schöne als Erziehungsmittel näher betrachtet und der Versuch der Aufstellung eines Regelwerks der Ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers, unternommen werden.

I. Subjekttheoretische Dimension

Bei Fritz März heißt es: „Am Beginn jeglichen Nachdenkens über die Erziehung des Menschen steht der Mensch selbst.“⁵⁰ Dies bedeutet nichts anderes, als dass sich über Erziehung und Bildung nur dann professionell nachdenken lässt, wenn die Frage geklärt ist, was überhaupt unter *Mensch* verstanden wird. Die Entwicklung einer anthropologischen Ausgangsposition geht also allen weiteren Überlegungen über Erziehung und Bildung voran, d. h. alle weiteren Überlegungen bauen auf dieser auf.

Anthropologie, kantisch verstanden als „Lehre von der Kenntnis des Menschen“⁵¹ meint, in einer weiten Bedeutung, Antwortversuche auf die Frage „Was ist der Mensch?“ und die jeweilige Antwort bildet wiederum das Fundament einer jeden Erziehungs- und Bildungstheorie. In die Praxis gewendet ist die anthropologische Ausgangsposition maßgeblich für das konkrete pädagogische Handeln. Die Frage danach, was der Mensch ist, sollte jede Pädagogin und jeder Pädagoge für sich beantworten, bevor zu konkreten pädagogischen Handlungen übergegangen wird, da die Antwort auf diese Frage die Basis ist für begründetes pädagogisches Handeln. Von dieser Antwort ist abhängig, erstens wie der Zögling zu verstehen ist, zweitens in welcher Rolle der Pädagoge sich selber sieht und drittens wie dieser sich gegenüber dem Zu-Erziehenden verhält.

Jeder Erziehungs- oder Bildungstheorie liegt ein konkretes Menschenbild zugrunde, auf dessen Basis die jeweilige Theorie in ihrer Gesamtheit erst verstanden werden kann. Auch Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung des Menschen liegt ein konkretes Menschenbild zugrunde und aus heutigem Blickwinkel verweist Schillers anthropologische Grundlegung seiner Theorie der Ästhetischen Erziehung auf eine systematisch-wissenschaftliche Theorie der Bildung und Erziehung. Diesbezüglich heißt es bei Langeveld:

„Ohne menschliche Erziehung wird das Menschenjunge kein Mensch. Daß der Mensch ein Wesen ist, das erzieht, erzogen wird und auf Erziehung angewiesen ist, ist selbst eines der fundamentalsten Kennzei-

⁵⁰ März 1978, S. 23.

⁵¹ ApH, S. 399.

chen des Menschenbildes. Daß gerade die Pädagogik in diesem Phänomen ihren Ausgangspunkt suchen muß, ist evident.“⁵²

Dass Schiller seine Theorie der Ästhetischen Erziehung anthropologisch fundiert, ist, in Anbetracht der Tatsache, dass er als Mediziner mit Sicherheit über ein anthropologisches Grundverständnis verfügte, nicht verwunderlich. Auch finden sich bereits in den frühen Karlsruhschriften⁵³ Überlegungen zur Anthropologie. Innerhalb seines pädagogischen Hauptwerkes *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* entwickelt Schiller seine Anthropologie entlang der Analyse der damaligen gesellschaftlichen Situation und des Zustandes der sich darin befindlichen Individuen. Hier finden sich erste Überlegungen zur Frage der Anthropologie bereits im dritten der siebenundzwanzig Briefe und zwar in folgender Behauptung Schillers:

„die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an, als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo er als freie Intelligenz noch nicht selbst handeln kann.“⁵⁴

Diese frühe Stelle könnte als Indiz für den hohen Stellenwert, den Schiller einer anthropologischen Grundlegung seiner Theorie beimisst, angesehen werden und da, wie bereits erwähnt, die Anthropologie stets maßgebend für das Gesamtsystem der pädagogischen Theorie ist, ist Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung, ohne Kenntnis dieser, kaum nachvollziehbar.

Im Folgenden soll nun Schillers Anthropologie näher betrachtet werden. Dabei wird mit der Darstellung von Schillers anthropologischer Prämisse der sinnlich-vernünftigen Doppelnatur des Menschen begonnen. Sie wird vorangestellt, weil sie die Grundlage für alle weiteren anthropologischen Überlegungen bildet. Hier sollen insbesondere die drei typischen Verhältnisformen dargestellt werden, in welchen sich die sinnliche und die vernünftige Seite der Doppelnatur zueinander befinden können. Um weitere grundlegende Merkmale von Schillers Anthropologie aufzeigen zu können, folgt darauf

⁵² Langeveld 1965, S. 177.

⁵³ So z. B. in der Abhandlung *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner Geistigen*. (NA/Bd. 20, S. 37–75).

⁵⁴ ÄE, 3. Brief, S. 313.

ein "klassischer" Mensch-Tier-Vergleich, in dessen Verlauf insbesondere die »Kategorie der Unfertigkeit des Menschen«, die »Kategorie der Instinktlosigkeit des Menschen« und die »Kategorie der Vernunftfähigkeit des Menschen« untersucht werden sollen. Die beiden ersten Kategorien, »Unfertigkeit des Menschen« und »Instinktlosigkeit des Menschen« sind deshalb von besonderem Interesse, weil darüber sowohl die Erziehungsbedürftigkeit und -fähigkeit, als auch die Bildsamkeit des Menschen anthropologisch fundiert werden. Die Kategorie der »Vernunftfähigkeit des Menschen« hingegen ist deswegen von besonderer Relevanz, weil die Tätigkeit der Vernunft, d. i. Formgebung, ein charakteristisches Merkmal des Ästhetischen nach Schiller ist. Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung setzt also Vernunftfähigkeit voraus. Im Anschluss daran werden die Kernelemente von Schillers Anthropologie dargestellt. Dabei handelt es sich um Schillers analytische Aufspaltung der menschlichen Subjektivität in Person und Zustand, um die zwei Fundamentalgesetze menschlicher Existenz, um Schillers Theorie der Triebe und, abschließend, Schillers Theorie des Spieltriebs.

1. Der Mensch als empirische Einheit von Selbst- und Fremdbestimmung in Schillers pädagogischer Anthropologie

Schillers anthropologische Grundfigur wird durch die Annahme gebildet, dass der Mensch über eine „doppelte Natur“⁵⁵ und zwar über eine „sinnlich-vernünftige[.] Natur“⁵⁶, wie Schiller an anderer Stelle konkretisiert, verfügt. Mit dieser Annahme begibt sich Schiller in die gedankliche Nachfolge Kants, der den Menschen in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als einen „Bürger zweier Welten“⁵⁷ charakterisiert. Auch bei Schiller ist der Mensch als Sinnenwesen der empirischen Welt, der Sinnenwelt und als Vernunftwesen, das er seiner Natur nach ebenso ist, der intelligiblen Welt an- und zugehörig. Als sinnliches oder auch physisches Wesen ist der Mensch Angehöriger des „Reich[s] der Ursachen [...], wo alles mit strenger Nothwendigkeit und Stetigkeit aneinander hängt“⁵⁸. Der Mensch ist hier ein Teil der Naturkausalität. Die Abhängigkeit von der Naturkausalität ist von zweifacher Art. „Zum einen“ – so erläutert Hohn – „wirkt die äußere Natur auf den Organismus ein und erzwingt unter Strafe der physischen Vernichtung ein realitätsgerechtes Verhalten.“⁵⁹ Dieser Deutung entspricht folgende Aussage Schillers:

„Eine Nothwendigkeit außer uns bestimmt unsern Zustand, unser Daseyn in der Zeit vermittelt der Sinnenempfindung. Diese ist ganz unwillkürlich und so wie auf uns gewirkt wird, müssen wir leiden.“⁶⁰

Explizit betont Schiller hier die (physische) Abhängigkeit des Menschen von der äußeren Welt. „Zum anderen“ – so fährt Hohn fort – „erscheint der Mensch von seinen Instinkten, Affekten und Gefühlen gesteuert und kontrolliert.“⁶¹ Hier findet ein Perspektivwechsel statt. Von Interesse ist hier weniger, dass die äußere Welt auf die

⁵⁵ ÄE, 15. Brief, S. 358.

⁵⁶ ÄE, 11. Brief, S. 344.

⁵⁷ Vgl. GMS, S. 89. Hier heißt es: „so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.“

⁵⁸ ÄE, 4. Brief, S. 315.

⁵⁹ Hohn 2006, S. 23.

⁶⁰ ÄE, 19. Brief, S. 372.

⁶¹ Hohn 2006, S. 23 f.

sinnliche Seite der menschlichen Doppelnatur wirkt, sondern wie der Mensch auf die eigene Physis und mit der eigenen Physis reagiert. Diesen Überlegungen entspricht Schillers Aussage, dass „rohe gesetzlose Triebe [...] mit unlenksamer Wuth zu ihrer thierischen Befriedigung eilen.“⁶² Die Existenz des physischen Menschen in der Sinnenwelt ist also gekennzeichnet durch zwei Abhängigkeitsformen: Zum einen die Abhängigkeit von der äußeren Welt und zum anderen die Abhängigkeit von seiner eigenen Sinnlichkeit. Hohn fasst dies wie folgt zusammen:

„Im Erkennen ist ein solches Wesen ein Kind des Augenblicks. Es lebt im Hier-und-Jetzt und empfängt die Welt in ihrer Fülle, Vielfalt und Veränderlichkeit. Im Handeln ist es Sklave seiner Instinkte und seiner Sinnlichkeit.“⁶³

Die Abhängigkeit bzw. die Unfreiheit des Menschen reduziert Schiller jedoch nicht auf die Existenz des Menschen in der physischen Welt, auf das „Reich der Ursachen“⁶⁴, sondern auch in dem „Reich der Freyheit“⁶⁵ existieren Notwendigkeiten, die den Menschen unter Zwang bringen und ihm seiner Freiheit berauben.

„Der sinnliche Trieb schließt aus seinem Subjekt alle Selbstthätigkeit und Freyheit, der Formtrieb schließt aus dem seinigen alle Abhängigkeit, alles Leiden aus. Ausschließung der Freyheit ist aber physische, Ausschließung des Leidens ist moralische Nothwendigkeit. Beyde Triebe nöthigen also das Gemüth, jener durch Naturgesetze, dieser durch Gesetze der Vernunft.“⁶⁶

Die Schiller'sche Verortung des Zwangs auf beiden Seiten ist eine der bedeutsamsten Grundannahmen in seiner Theorie der Ästhetischen Erziehung, denn dadurch wird die Notwendigkeit eines dritten Momentes, das die Zwänge aufzuheben in der Lage ist, gerechtfertigt. Und dieses dritte Moment ist das Ästhetische als das Mittlere zwischen Sinnlichkeit und Vernunft.

⁶² ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁶³ Hohn 2006, S. 24.

⁶⁴ ÄE, 4. Brief, S. 315.

⁶⁵ AuW, S. 260.

⁶⁶ ÄE, 14. Brief, S. 354.

Nach Schiller sind Sinnlichkeit und Vernunft *natürliche* Anlagen des Menschen. Die Annahme einer sinnlich-vernünftigen Doppelnatur des Menschen ist somit die anthropologische Grundlage von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung, aus der sich seine weiteren Überlegungen, die stets neue Dualismen hervorbringen, (z. B. „Materie“ und „Form“⁶⁷, „physische Notwendigkeit“ und „moralische“⁶⁸) ableiten.

Nach Schiller „lassen sich in allem dreyerley Verhältnisse denken, in welchen der Mensch zu sich selbst d. i. sein sinnlicher Theil zu seinem vernünftigen, stehen kann.“⁶⁹ So schreibt er in *Ueber Anmuth und Würde*:

„Der Mensch unterdrückt entweder die Foderungen seiner sinnlichen Natur, um sich den höhern Foderungen seiner vernünftigen gemäß zu verhalten; oder er kehrt es um, und ordnet den vernünftigen Theil seines Wesens dem sinnlichen unter, und folgt also bloß dem Stoße, womit ihn die Naturnothwendigkeit, gleich den andern Erscheinungen fortreibt; oder die Triebe des letztern setzen sich mit den Gesetzen des erstern in Harmonie, und der Mensch ist einig mit sich selbst.“⁷⁰

Was Schiller hier vorstellt sind zum einen drei Seinsweisen des Menschen, deren Beschreibung sich auch in den Ästhetischen Briefen wiederfinden lässt.⁷¹ Der Mensch ist entweder von seiner vernünftigen Seite oder von seiner sinnlichen Seite dominiert oder beide Seiten befinden sich in einem harmonischen Verhältnis zueinander. Zum anderen stellt Schiller hier eine „Systematik des menschlichen Handelns“⁷² vor, die sich in den Ästhetischen Briefen ebenfalls wiederfinden lässt. Nach Hohr können hier drei menschliche Handlungsformen ausgemacht werden: erstens „vernunftgeleitete[s]“ Handeln, zweitens sinnliches oder „affektbestimmtes Handeln“ und

⁶⁷ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

⁶⁸ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁶⁹ AuW, S. 280.

⁷⁰ AuW, ebd.

⁷¹ Vgl. ÄE, 4. Brief, S. 318. Hier heißt es: „Der Mensch kann sich aber auf eine doppelte Weise entgegen gesetzt seyn: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören. [...] Der gebildete Mensch macht die Natur zu seinem Freund, und ehrt ihre Freyheit, indem er bloß ihre Willkühr zügelt.“

⁷² Hohr 2006, S. 53.

drittens das „(moralisch) schöne Handeln.“⁷³ Das vernunftgeleitete Handeln ist Resultat eines Übergewichtes der vernünftigen Seite der Doppelnatur. Wenn dieses Selbstverhältnis seine extremste Form annimmt, entspricht es dem Menschentyp des „Barbaren“⁷⁴ (vgl. Kap. 2). Dieser unterdrückt und zerstört die Bestrebungen seiner sinnlichen Natur, um den Anforderungen, die seine vernünftige Natur an ihn stellt, zu folgen. Hier liegt eine Unterordnung der Sinnlichkeit (Materie) unter die Vernunft (Form) vor. *Form* ist in diesem Verhältnis das dominante Prinzip und die *Materie* kommt nicht zu ihrem Recht. Schiller vergleicht dieses Verhältnis auch mit einer „*Monarchie*, wo die strenge Aufsicht des Herrschers jede freye Regung im Zaum hält.“⁷⁵

Das zweite Selbstverhältnis gestaltet sich umgekehrt und ist für Schiller vergleichbar mit einer „wilde[n] *Ochlokratie*“ und dem „Despotismus der untersten Klassen“⁷⁶. Dieses Verhältnis fällt zum Vorteil der sinnlichen Natur des Menschen, der *Materie*, aus und entspricht, ebenfalls in der extremsten Form, dem Menschentyp des „Wilden“⁷⁷ (vgl. Kap. 2). Aus diesem Selbstverhältnis geht das oben erwähnte affektbestimmte Handeln hervor, in welchem die Bestrebungen der sinnlichen Seite der Doppelnatur Vorrang haben vor den Anforderungen der vernünftigen Natur. An dieser Stelle wird die Vernunft der Sinnlichkeit, die Form der *Materie*, untergeordnet. Somit ist hier das Prinzip *Materie* dominant und es gibt einen Mangel an *Form*. Benno von Wiese folgend ist das „eine Extrem [...] die Herrschaft der einförmigen Verstandes-Vernunft über alles Stoffliche“, wohingegen das „andere Extrem die Überwältigung des selbsttätigen Vernunftprinzips durch das Übergewicht des Stoffes“⁷⁸ ist. Nach Schiller sind beide Verhältnisse von einseitiger Struktur und somit disharmonische Verhältnisse, weil die „einseitige Thätigkeit einzelner Kräfte die Harmonie [...] stört“⁷⁹. Aufgrund dieser Einsei-

⁷³ Hohn, ebd.

⁷⁴ ÄE, 4. Brief, S. 318.

⁷⁵ AuW, S. 281 f.

⁷⁶ AuW, S. 282.

⁷⁷ ÄE, 4. Brief, S. 318.

⁷⁸ Wiese 1963b, S. 463.

⁷⁹ ÄE, 17. Brief, S. 364.

tigkeit ist sich der Mensch in den beiden bisher dargestellten Selbstverhältnissen selbst entgegengesetzt und folglich mit sich selbst uneins.⁸⁰

Da sich zwei Arten eines disharmonischen Dominanzverhältnisses denken lassen, bleibt nun die Frage nach der Denkbarkeit eines harmonischen Selbstverhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Dieses Verhältnis, das dritte an der Zahl, ist dadurch gekennzeichnet, dass keine der beiden Seiten der menschlichen Doppelnatur die andere dominiert. Ein Verhältnis also, in dem „Vernunft und Sinnlichkeit [...] zusammenstimmen“⁸¹. Hier wäre der Mensch also nicht mit sich selbst uneins, sondern – wie Schiller anmerkt – „einig mit sich selbst“⁸². Dieses Verhältnis ist das harmonische Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft, dessen Entwicklung Ziel der Ästhetischen Erziehung nach Schillers ist (vgl. Kap. 2).

1.1 Differenzierung zwischen Mensch und Tier

Eine Möglichkeit der Erschließung von Schillers pädagogischer Anthropologie führt über den Weg des klassischen Mensch-Tier-Vergleiches⁸³ und somit über die Erschließung der biologischen Sonderstellung des Menschen. Kant folgend gibt es zwei Möglichkeiten, eine Anthropologie als „Lehre von der Kenntniß des Menschen“⁸⁴ abzufassen. Sie kann:

„entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“⁸⁵

Durch den klassischen Mensch-Tier-Vergleich, der im Folgenden vorgenommen werden soll, ergibt sich die Möglichkeit, beide Ebenen zu erforschen. In dem ersten Teil der Untersuchung wird das

⁸⁰ Vgl. ÄE, 4. Brief, S. 318.

⁸¹ AuW, S. 282. (Im Orig. herv.).

⁸² AuW, S. 280.

⁸³ Vgl. dazu auch Gehlen, Plessner oder Portmann.

⁸⁴ ApH, S. 399.

⁸⁵ ApH, ebd.

Hauptaugenmerk primär auf der physiologisch-biologischen Unterscheidung zwischen Mensch und Tier liegen. In dem zweiten Teil soll diese Ebene verlassen und stattdessen die Unterscheidung in pragmatischer Hinsicht in den Blick genommen werden.

1.1.1 Die Kategorie der Unfertigkeit des Menschen

Ähnlich prägnant wie Kant seine Vorlesung *Über Pädagogik*⁸⁶ beginnt „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß“⁸⁷, eröffnet auch Schiller seine Reflexionen über die menschliche Ausgangslage:

„Die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an, als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo er als freye Intelligenz noch nicht selbst handeln kann.“⁸⁸

Aus diesem Zitat geht zunächst hervor, dass Schiller – entwicklungstheoretisch betrachtet – davon ausgeht, dass sich der Mensch, zum Zeitpunkt seiner Geburt, von den anderen Schöpfungen der Natur nicht unterscheidet. Genauer noch: Der Mensch wird, in diesem Entwicklungsstadium, von der Natur nicht bevorzugt. Wie ein Tier unterliegt auch der Mensch der Steuerung und Lenkung durch die Natur. Gleichzeitig verweist Schiller hier aber auch auf eine der „wesentlichen Kategorien, mit denen die biologische Sonderstellung des Menschen [...] angesprochen werden“⁸⁹, auf die „Unfertigkeit des Menschen“⁹⁰. Der junge Mensch ist zum einen „freye Intelligenz“, aber gleichzeitig ist er von seinem Entwicklungsstand her noch nicht in der Lage, sich als solche zu verhalten. Das Vermögen ist vorhanden, der Mensch kann darauf aber noch nicht zugreifen. Es ist noch keine „wirkende[...] Kraft“⁹¹. Dies steht mit Schillers anthropologischer Grundannahme, dass der „sinnliche Trieb [...] früher als der vernünftige zur Wirkung [kommt], weil die Empfindung

⁸⁶ ÜP, S. 297.

⁸⁷ ÜP, ebd.

⁸⁸ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁸⁹ März 1978, S. 29.

⁹⁰ März a.a.O., S. 23.

⁹¹ ÄE, 19. Brief, S. 369.

dem Bewußtseyn vorhergeht“⁹², in Einklang. Die Unfertigkeit des Menschen liegt also darin begründet, dass in dem Menschen zwar Stofftrieb und Formtrieb gleichermaßen angelegt sind, der Formtrieb jedoch erst in einem späteren Entwicklungsstadium aktiv wird. Erst dann, wenn „beyde [Triebe] zum Daseyn gekommen [sind], ist seine Menschheit aufgebaut.“⁹³

In seiner zweiten medizinischen Dissertationsschrift *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* beschreibt Schiller eben diesen Beginn des Menschen und seine Unfertigkeit drastischer. Der Mensch bekommt von der Natur nicht nur keine *besseren* Startvoraussetzungen als ein Tier, sondern *schlechtere*.

„Das Kind. [...] Elender als ein Thier, weil es auch nicht einmal Instinkt hat. Die *Thiermutter* darf ihr Junges eh verlassen, als die *Mutter* ihr Kind. Der Schmerz mag ihm wohl Geschrey auspressen, aber er wird es niemals auf die Quelle desselben aufmerksam machen. Die Milch mag ihm wohl Vergnügen gewähren, aber sie wird niemals von ihm gesucht werden. Es ist ganz leidend – »Sein Denken steigt nur noch bis zum Empfinden, Sein ganzes Kenntniss, ist Schmerz, Hunger und die Binden.«“⁹⁴

Ähnlichkeiten, insbesondere mit Schillers Aussage, dass das Menschenkind in mancherlei Hinsicht mit *elenderen* Voraussetzungen und in gewissem Sinne nicht überlebensfähig das Licht der Welt erblickt, mit anthropologischen Untersuchungen aus dem 20. Jahrhundert werden deutlich. So schreibt z. B. Helmuth Plessner:

„Demgegenüber [höheren Säugern] ist der neugeborene Mensch völlig hilflos und faktisch mit seiner Entwicklung nicht fertig.“⁹⁵

Oder Adolf Portmann:

„Da fällt als bedeutendster Gegensatz [zw. höheren Säugetieren und dem menschlichen Säugling] auf, daß der neugeborene Mensch weder in Bewegungsart noch in der Körperhaltung oder in seiner Kommunikationsweise den artgemäßen Typus der Reifeform erreicht hat. Statt

⁹² ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁹³ ÄE, 19. Brief, S. 373.

⁹⁴ VZ, S. 50 f.

⁹⁵ Plessner 2003a, S. 166.

bis zu dieser Ausbildungsstufe im Mutterschoße heranzureifen, zu einem Jungtier der höchstentwickelten Säugetierform, wird das kleine Menschenwesen auf einer viel zu früheren [sic] Stufe bereits aus dem Mutterleibe entlassen und »zur Welt gebracht«.“⁹⁶

Aus diesem Grund bezeichnet Portmann den neugeborenen Menschen z. B. auch als „sekundären« Nesthocker“⁹⁷. Mit der grundlegenden pädagogisch-anthropologischen Annahme der Unfertigkeit des Menschen reiht sich Schiller in die Reihe sehr namhafter Erziehungstheoretiker ein, von denen einige beispielhaft erwähnt werden sollen: Comenius, der in seiner *Didactica Magna* schreibt, das Gott dem Menschen die Jugendjahre gegeben hat, damit dieser zur Menschlichkeit gelangen könne.“⁹⁸ Rousseau, der direkt zu Beginn seines Erziehungsromans *Emil oder Über die Erziehung* auf die Unfertigkeit des Menschen Bezug nimmt und in dieser eher einen Segen als einen Fluch sieht:

„Käme der Mensch groß und stark zu Welt: seine Stärke und Größe nützen ihm so lange nichts, bis er gelernt hätte, sich ihrer zu bedienen. Sie wären sogar sein Schaden, weil sie andere daran hinderten, für ihn zu sorgen und ihm beizustehen. [...] Man beklagt den Kindstand, aber man sieht nicht, daß die Menschheit zugrunde gegangen wäre, wenn der Mensch nicht als Kind begonnen hätte.“⁹⁹

Weiterhin Kant, der in seiner Vorlesung *Über Pädagogik* formuliert, dass sich der Mensch, im Gegensatz zum Tier, „selbst den Plan seines Verhaltens machen [muss]. Weil er aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es andere für ihn tun.“¹⁰⁰ Oder auch Herder, der in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* von 1772 das neugeborene Kind als „Vasall menschlicher Hülfe und geselliger Erbarmung“¹⁰¹ definiert.

⁹⁶ Portmann 1956, S. 69.

⁹⁷ Portmann, ebd.

⁹⁸ Comenius 1970, S. 51.

⁹⁹ ÉÜE, S. 10.

¹⁰⁰ ÜP, S. 697.

¹⁰¹ Herder 2001, S. 198.

1.1.2 Die Kategorie der Instinktlosigkeit des Menschen

Eine weitere klassische Kategorie des biologisch-physiologischen Mensch-Tier-Vergleichs ist die „Instinktproblematik“¹⁰², die nun im Kontext des von Kant erwähnten (nur scheinbarem) Paradoxon der „Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung“¹⁰³ dargestellt werden soll.

Nach Kant kann der Mensch nur durch Erziehung Mensch werden. Der Mensch ist also von Beginn an Mensch aber gleichzeitig muss er es erst noch werden. D. h., dass der verwendete Begriff *Mensch* unterschiedlich verstanden werden muss. Zum einen als *Gegebenheit* bzw. *Wirklichkeit*, da der Mensch bereits Mensch *ist*. Zum anderen ist der Mensch als *Aufgegebenheit*, als *Möglichkeit*, zu verstehen, da er noch Mensch *werden* muss.

Bei Schiller ist die Gegebenheit definiert durch die Annahme, dass der Mensch zum Zeitpunkt seiner Geburt bereits eine „freye Intelligenz“ ist. Die Aufgegebenheit hingegen besteht darin, diese zu verwirklichen, indem er sich als (solche) freie Intelligenz verhält. An diesem Punkt treffen sich Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt, Stoff und Form.

Schiller verwendet diesen Kant'schen Gedanken, führt ihn jedoch etwas weiter aus:

„Das *Kind*. Noch ganz Thier, oder besser: mehr oder auch weniger als Thier; menschliches Thier. (Denn dasjenige Wesen, das einmal Mensch heissen sollte, darf niemalen nur Thier gewesen seyn.)“¹⁰⁴

Die Gegebenheit des Menschseins findet sich in Schillers Konstrukt, dass ein Kind zugleich ein *Weder-noch* und gleichzeitig ein *Sowohl-als-auch* ist. *Weder* zur Gänze Tier *noch* Mensch und ebenfalls *sowohl* Mensch *als auch* Tier: eben „menschliches Tier“. Das Kind ist nicht reines Tier, denn im Gegensatz zum Tier besitzt es die Anlage zur Ausbildung des Menschseins – die Anlage der freien Intelligenz. Es ist aber auch nicht vollständig Mensch, denn sein Menschsein gilt es erst noch zu entwickeln. Der junge Mensch kann als

¹⁰² März 1978, S. 39.

¹⁰³ ÜP, S. 699.

¹⁰⁴ VZ, S. 50 f.

„freye Intelligenz noch nicht selbst handeln.“¹⁰⁵ Das menschliche Kind als menschliches Tier ist *zugleich* mehr und weniger als ein Tier. Mehr als ein Tier, weil es eine freie Intelligenz ist. Weniger als ein Tier, weil es noch nicht selbst handeln kann. Das Vermögen zum selbstbestimmten Handeln ist vorhanden, kann aber noch nicht genutzt werden. Das Menschliche definiert sich also durch scheinbare Mängel. Dazu gehört die oben bereits angesprochene Unfertigkeit des Menschen und, als hier neu erwähnter Aspekt von Schillers Anthropologie, das Fehlen von, den Tieren inhärenten, überlebenswichtigen Instinkten. Dass Schiller ein Vertreter der Annahme einer Instinktlosigkeit des Menschen ist, geht aus folgendem Zitat deutlich hervor: „Das Kind. [...] Elender als ein Thier, weil es auch nicht einmal Instinkt hat.“¹⁰⁶ Was das von Schiller hier angesprochene Elend betrifft, so kann ihm, in gewisser Hinsicht, durchaus zugestimmt werden, denn „Instinkte bieten Tieren eine Verhaltenssicherheit, die der Mensch nie erreicht“ und insofern „bleibt menschliches Verhalten immer mit *Risiken* und *Gefahren* verbunden, die das Tier *so* nicht kennt.“¹⁰⁷ So gesehen befindet sich der Mensch also in einem bedauernswerten Zustand, weil er nicht über ein „instinktiv gesicherte[s] Grundverhältnis[.] zur Welt“¹⁰⁸, nicht über die instinktgesteuerte Verhaltens- und Überlebenssicherheit wie die Tiere verfügt.

Dies ist aber nur eine Seite der Medaille, denn noch wurde kaum über die Aufgegebenheit des Menschen gesprochen. Die Aufgegebenheit des Menschen, also die Aufgabe des Menschen, sich als „freye Intelligenz“ zu verwirklichen, ist eben u. a. nur möglich durch die Instinktlosigkeit. Für das Tier „bedeuten Instinkte“ eine „vollständige Abhängigkeit und Festlegung“ wohingegen der „Mensch infolge seiner Instinktreduktion eigentlich erst in die Lage versetzt wird, Akte der *Wahl- und Entscheidungsfreiheit* zu vollziehen“¹⁰⁹ und Wahl- und Entscheidungsfreiheit sind definitorische Momente des Menschseins. Anstatt über Instinkte, verfügt der Mensch über Wahl- und Entscheidungsfreiheit und wird so von vornherein in „seiner Lebens-

¹⁰⁵ ÄE, 3. Brief, S. 313.

¹⁰⁶ VZ, S. 50 f.

¹⁰⁷ März 1978, S. 42.

¹⁰⁸ Roth 1971, S. 115.

¹⁰⁹ März 1978, S. 42.

gestaltung auf *zunehmende Freiheit* gestellt.“¹¹⁰ Damit ist Instinklosigkeit kein Defizit, sondern ein Vorteil. Das Fehlen der Instinkte erschwert dem Menschen nicht die Verwirklichung seines Menschseins, sondern ist eine dafür notwendige Bedingung.

1.1.3 Die Kategorie der Vernunftfähigkeit des Menschen

Mit der im vorangegangenen Abschnitt beschriebenen Annahme, dass der Mensch, anstatt über verhaltenssteuernde aber auch verhaltenseinschränkende Instinkte, über Wahl- und Entscheidungsfreiheit verfügt, ist direkt das nächste Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier angesprochen: die Vernunftfähigkeit des Menschen. Diese kann, wie insbesondere aus den Arbeiten Litts¹¹¹ und Gehlens¹¹² hervorgeht, auf zwei Weisen gedeutet werden: Entweder ist die Vernunft eine kompensatorische Fähigkeit, mit deren Hilfe der Mensch seine biologisch-physiologischen Mängel ausgleicht, oder sie ist eine Art „Reichtum“. Litt beschreibt beide Positionen wie folgt:

„Dort heißt es: Weil der Mensch keinen Instinkt hat, darum hat er das Denken nötig. Hier heißt es: Weil der Mensch das Denken hat, darum hat er keinen Instinkt nötig. Daß es zwei im Tiefsten entgegengesetzte Stellungen zum Sein sind, die sich in diesen Thesen aussprechen, das erkennen wir, wenn wir den Unterschied auf eine allgemeinere Fassung zurückführen. Dort ist es der ursprüngliche Mangel, der aus seiner Bedürftigkeit erzeugen soll, was über die Not hinaushilft – hier ist es der ursprüngliche Reichtum, der aus seinem Überfluß spenden soll, was auch der Not zur Hilfe kommt.“¹¹³

Im Grunde hat diese Frage, darauf verweist März mit Bezug auf Roth, lediglich von „akademische Bedeutung“¹¹⁴, denn:

„ob der Mangel oder Reichtum des Menschen zum anthropologischen Ausgangspunkt genommen wird, was *seine Mängel ausmacht*, ist

¹¹⁰ Roth 1971, S. 147.

¹¹¹ Litt 1948.

¹¹² Gehlen 1950.

¹¹³ Litt 1948, S. 49.

¹¹⁴ März 1978, S. 161.

gleichzeitig sein Reichtum: die Kehrseite seiner Lern- und Erziehungsbedürftigkeit ist seine unendliche Lern- und Erziehungsfähigkeit.“¹¹⁵

Aus diesem Blickwinkel erscheint es tatsächlich irrelevant zu sein, ob der Mangel des Menschen oder sein Reichtum zum anthropologischen Ausgangspunkt genommen wird. Dies ändert sich aber, wenn das Problem aus einer anderen Perspektive, nämlich aus der Perspektive des Erzieher-Zögling-Verhältnisses betrachtet wird. Diesbezüglich ist es doch von großer Relevanz, ob sich der Pädagoge als jemand versteht, der Mängel und Defizite bei seinem Zögling auszugleichen versucht oder als jemand, der das Potenzial seines Zöglings sieht und danach strebt, es zu fördern.¹¹⁶ Es geht also um die Einstellung des Erziehers zu seinem Zögling. Sieht er seinen Zögling als defizitäres Wesen oder als Wesen mit vielen Möglichkeiten, deren Verwirklichung lediglich der Unterstützung bedarf?

Die Kategorie der Vernunftfähigkeit des Menschen spielt bei der Verwirklichung des Menschseins, also bei der Antwort auf die Frage, wie sich nun der Übergang des Menschen aus dem Zustand des "Irgendwie-Schon" aber "Noch-Nicht-Ganz" zu dem Zustand des "Ganz-Mensch-Sein" gestaltet, eine entscheidende Rolle und zwar deshalb, weil die eingeschränkte Überlebens- und Verhaltensfähigkeit eines jungen Menschen, welche aus seiner Instinktlosigkeit hervorgeht, nach Schiller nur überwunden werden kann durch sein menschliches Potential zur „freyen Intelligenz“ – durch sein Vernunftvermögen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Mensch, wie Schiller es sieht, in den frühen Entwicklungsstadien seines Lebens auf sein Vernunftvermögen noch nicht zugreifen kann. Dieser Überlegung liegt Schillers entwicklungstheoretische Annahme eines Primats der Sinnlichkeit vor der Vernunft bzw. die Annahme eines genetischen Primats des Stofftriebs vor dem Formtrieb zugrunde:

„Der sinnliche Trieb kommt [...] früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewußtseyn vorhergeht, und in die-

¹¹⁵ Roth 1971, S. 149.

¹¹⁶ März 1978, S. 161.

ser *Priorität* des sinnlichen Triebes finden wir den Aufschluß zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freyheit.“¹¹⁷

Ontogenetisch betrachtet geht Schiller demnach davon aus, dass der Mensch, bei Beginn seines Lebens, zunächst rein sinnlich bestimmt ist. Er unterliegt seiner Physis, und der Gebrauch seiner Vernunft ist schlichtweg *noch nicht* möglich – auch wenn diese prinzipiell vorhanden ist. Somit ist der Zustand des Noch-Nicht-Ganz-Mensch-Seins aber Irgendwie-Schon gekennzeichnet durch das Vorhandensein des Vernunftvermögens. Der Mensch besitzt also generell Vernunft und zu einem unbestimmten Zeitpunkt wird er in der Lage sein, diese zu benutzen (wäre dem nicht so, würde Schiller sich wohl kaum Gedanken über die Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft machen). Nach Schiller ist Intelligenz also, wie auch bei Plessner, eine „biologische Kategorie“¹¹⁸. Somit ist die Intelligenz bzw. die Vernunft ein weiteres biologisch-physiologisches Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier. Es ist aber "bloß" biologisch-physiologisch, denn – so Schiller – die „erste Erscheinung der Vernunft in dem Menschen ist darum noch nicht auch der Anfang seiner Menschheit.“¹¹⁹ Wenn man sich vergegenwärtigt, dass Menschheit auch Menschlichkeit meint, wird deutlich, worauf Schiller mit dieser Einschränkung (oder Erweiterung) anspielt, nämlich auf Moralität. Es ist eine Leistung der Vernunft, moralisches Verhalten mit Hilfe der Frage „Was soll ich tun?“ bestimmen oder sein Handeln an vorgestellten Gesetzen orientieren zu können. Darin konstituiert sich dann auch Menschlichkeit.

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass durch die Annahme eines Vernunftvermögens gleichzeitig der Übergang gebahnt wird zu einer Anthropologie in „*pragmatischer Hinsicht*“, die darauf abzielt festzustellen, was der Mensch als „freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“¹²⁰ Im Mittelpunkt steht nun das selbstbestimmte Handeln des Subjektes und somit auch seine Selbstgestaltung.

¹¹⁷ ÄE, 20. Brief, S. 374.

¹¹⁸ Plessner 2003b, S. 55.

¹¹⁹ ÄE, 24. Brief, S. 390.

¹²⁰ ApH, S. 399.

„Aber eben das macht ihn zum Menschen, daß er bey dem nicht stille steht, was die bloße Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm anticipierte, durch Vernunft wieder rückwärts zu thun, das Werk der Noth in ein Werk seiner freyen Wahl umzuschaffen, und die physische Notwendigkeit zu einer moralischen zu erheben.“¹²¹

Mit der Aussage, dass der Mensch nicht über seine gesamte Lebensspanne in dem Zustand verweilt, in welchem er sich zur Zeit seiner Geburt befindet, spricht Schiller nicht nur körperlich-biologische Reifungsprozesse (z. B. das Wachsen oder Älterwerden) an, sondern ebenso die Ausbildung des Verstandes und dessen Gebrauch wie auch – und in diesem Zusammenhang von Schiller besonders hervorgehoben – die Vernunft. Über den Zeitpunkt, ab wann die Vernunftkraft eines Menschen aktiv wird, schweigt sich Schiller leider aus. Gleiches gilt für die Bedingungen, die vorhanden sein müssten, damit der Mensch von der Passivität der Physis in die Aktivität der Vernunft übergeht. Trotzdem ist für ihn unzweifelhaft klar, dass die Vernunft irgendwann aktiv wird – auch „ohne daß man zu sagen wüßte, woher und wie“¹²².

Auch bei Kant wird die Vernunft zu dem zentralen Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier:

„Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; eine fremde Vernunft hat bereits alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinkt, und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen.“¹²³

Vernunft bzw. die eigene Vernunft ist, sowohl bei Kant als auch bei Schiller, ein „menschliches Monopol“¹²⁴. Nur unter Einbezug der Vernunft als Merkmal des Menschen lässt sich Schillers vorangegangene Formulierung erklären, dass der Mensch eine „freye Inteligenz“ ist. Erst die Vernunft, als „transbiologische Gabe“¹²⁵ – wie Plessner sie nennt – ermöglicht dem Menschen nun das „Werk der

¹²¹ ÄE, 3. Brief, S. 313.

¹²² ÄE, 19. Brief, S. 372.

¹²³ ÜP, S. 697.

¹²⁴ Plessner 2003b, S. 56.

¹²⁵ Plessner, ebd.

Noth in ein Werk seiner freyen Wahl umzuschaffen“¹²⁶ – seine Existenz, die an „bloßen Naturgesetzen“¹²⁷ orientiert ist, nun nach „Vernunftgesetzen“¹²⁸ einzurichten. Die Gründe für das Handeln liegen nun nicht mehr in den „sinnliche[n] Triebfedern“¹²⁹, wie Kant es ausdrückt, sondern in der Vernunft (kategorischer Imperativ). Kurz gesagt bedeutet dies, dass ausschließlich die Vernunft den Menschen dazu befähigt, sich von der Vorherrschaft der Natur zu lösen, aus dem Kreis der Naturkausalität herauszutreten, um dann überzugehen in einen Zustand der Selbstherrschaft und Selbstbestimmung. Im Gegensatz zum Tier, dessen Verhalten durch Instinkte gesteuert wird, ermöglicht die Vernunftfähigkeit dem Menschen die Willens- und Entscheidungsfreiheit.

Nach Pierer ist Vernunft die Fähigkeit:

„etwas zu vernehmen, was die sinnliche Wahrnehmung überschreitet u. in das Gebiet geistiger Objecte u. Verhältnisse fällt, welche entweder eine theoretische Erkenntnis od. eine ästhetische u. sittliche Beurtheilung einschließen. Daher gilt die V[ernunft], als eine Gesamtbezeichnung [sic] für die höheren geistigen Thätigkeiten, für das unterscheidende Merkmal des Menschen von den Thieren.“¹³⁰

Die Loslösung der Vernunft von sinnlichen Eindrücken beschreibt auch Schiller als eine charakteristische Eigenschaft der Vernunft, wenn er schreibt, dass sich die „Vernunft [...] von den Täuschungen der Sinne [...] gereinigt“¹³¹ hat. Oder an anderer Stelle, wo Schiller darauf hinweist, dass die Vernunft „[u]eber [die] Natur hinaus baut“¹³².

Die Umschaffung von dem „Werk der Noth in ein Werk seiner freyen Wahl“ gelingt nun durch die, zur Vernunft gehörende, Fähigkeit des Menschen zur Reflexion; hier dargestellt durch Schillers Formulierung „Schritte [...] durch Vernunft wieder rückwärts zu

¹²⁶ ÄE, 3. Brief, S. 313.

¹²⁷ ÄE, 3. Brief, S. 313.

¹²⁸ ÄE, ebd.

¹²⁹ GMS, S. 31.

¹³⁰ PUL 1864b, S. 501.

¹³¹ ÄE, 8. Brief, S. 331.

¹³² Schiller „Der Genius“, S. 299.

thun“¹³³. Die Reflexion, die Schiller auch als „Betrachtung“ definiert und ein charakteristisches Merkmal des Ästhetischen ist (vgl. Kap. 10), ist „das erste liberale Verhältniß des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgiebt.“¹³⁴ Folgt man der lateinischen Wortherkunft des Wortes (*liber* = frei), so ist dieses Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Welt ein freies Verhältnis. Frei, weil sich der Mensch durch den Gewinn der Reflexionsfähigkeit in Teilen von der Beherrschung seiner sinnlichen Natur emanzipieren kann.

„Die Nothwendigkeit der Natur, die ihn im Zustand der bloßen Empfindung mit ungetheilter Gewalt beherrschte, läßt bey der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede“¹³⁵.

Durch die Reflexion schafft der Mensch also eine Art Abstand zwischen sich selbst und den in ihm herrschenden sinnlichen Bedürfnissen. Er kann sich von seiner sinnlichen Natur distanzieren. Der bereits erwähnte, durch die Vernunft geleitete "Rückwärtsgang", bezieht sich demnach auf die von der Vernunft geleitete Fähigkeit des Menschen zur Reflexion – also die „Besinnung als *re-flexio*, das heißt als Rückbiegung des inneren Blicks“¹³⁶. In diesem Fall die Rückbiegung des inneren Blicks auf das, was die Natur „mit ihm [dem Menschen] antizipierte“. Wenn man das Verb *antizipieren* hier versteht als Vorwegnahme oder als Vorgehen, wird deutlich, worauf Schiller sich bezieht. Die Natur und Fremdgeseztlichkeiten bestimmen den Menschen, *bevor* er selbst dazu in der Lage ist. Insofern greift die Natur der Vernunft, die Fremdbestimmung der Selbstbestimmung, vor. Der innere Blick soll also auf das gerichtet werden, was Natur und Fremdbestimmung aus dem Menschen *gemacht* haben, bevor er zur Selbstbestimmung und Selbstgestaltung in der Lage war. Durch den reflektierten Blick auf die eigene Biographie ist der Mensch nun in der Lage, das „Werk der Noth in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen“. Retrospektiv kann er die Gestaltung seiner eigenen Biographie erfassen und sie durch Rekonstruktion, gegenwarts- und zukunftsorientiert, selbstbestimmt neu konstruieren. Die Wirksam-

¹³³ ÄE, 3. Brief, S. 313.

¹³⁴ ÄE, 25. Brief, S. 394.

¹³⁵ ÄE, ebd.

¹³⁶ Plessner 2003a, S. 154.

keit des Einflusses der Fremdbestimmung der frühen Lebensjahre auf die späteren, wird so von Schiller entschärft. Die Einwirkungen innerhalb der frühen Lebensjahre bestimmen den Menschen zwar, jedoch definieren sie ihn nicht. Erst ab dem Moment, wo Sinnlichkeit und Vernunft zugleich wirken, ist das Menschsein *definitiv* gegeben.

Der von Schiller hier dargestellte Prozess entspricht der dritten Dimension des „Dreifachen Bildungsverhältnisses“¹³⁷ nach Meder – der „Zeitdimension“¹³⁸. Während die erste Dimension – die „Sachdimension“ – das „Verhältnis des *Einzelnen* zu den *Sachen* und *Sachverhalten* in der Welt“ und die zweite Dimension – die „Sozialdimension“ – das „Verhältnis des *Einzelnen* zu *dem* oder *den anderen* in der Gemeinschaft“ beschreibt, so bezeichnet die Zeitdimension das „Verhältnis des *Einzelnen* zu *sich selbst* in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (in der Lebenszeit).“¹³⁹ Bei den ersten beiden Dimensionen ist das Verhältnis jeweils zu bestimmen als ein Selbst-Fremd-Verhältnis oder als ein Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich. Hier kann das Selbst-Fremdverhältnis genauer bestimmt werden als ein Verhältnis zwischen „Subjekt und Objekt“¹⁴⁰ – z. B. das Verhältnis zwischen einem Menschen und einem Buch. Bei der zweiten Dimension handelt es sich – Meder folgend – um ein Verhältnis zwischen „Ego und Alter-Ego“ bzw. „Ich“ und „anderes Ich“¹⁴¹, um ein Verhältnis zwischen Subjekt und anderem Subjekt – z. B. das Verhältnis zwischen Mutter und Kind. Die Selbstbezüglichkeit des Subjektes, die in den ersten beiden Dimensionen fehlt, wird thematisiert durch die dritte, durch die oben bereits erwähnte, Zeitdimension, in der das „Selbstverhältnis“¹⁴² im Mittelpunkt steht. Dieses Selbstverhältnis definieren Iske und Meder wie folgt:

„Vergangenheitsorientiert rekonstruiert man sein ›Geworden-Sein‹. Aktual wählt man seinen Vollzug vor dem Hintergrund der Erlebnis- und Handlungsmöglichkeiten in der Gegenwart. Und schließlich entwirft

¹³⁷ Vgl. Iske/Meder 2010, S. 22.

¹³⁸ Iske/Meder, ebd.

¹³⁹ Iske/Meder, ebd.

¹⁴⁰ Iske/Meder, ebd.

¹⁴¹ Iske/Meder, ebd.

¹⁴² Iske/Meder, ebd.

man hoffnungs-, angst- oder auch nur erwartungsorientiert seine Zukunft. Das Selbstverhältnis bestimmt sich also stets in und an der Lebenszeit.¹⁴³

Der Übergang von der Fremdbestimmung zur Selbstbestimmung durch Reflexion *vollzieht* sich demnach *in* der Zeitdimension.¹⁴⁴

Nach Schiller beginnt dieser Prozess, wenn der Mensch „zu sich [kommt] aus seinem sinnlichen Schlummer“ und „sich als Mensch [erkennt]“¹⁴⁵. Dies beschreibt eine Form der Selbstbesinnung und Selbstüberprüfung durch die Vernunft.

„So holt er, auf eine künstliche Weise, in seiner Volljährigkeit seine Kindheit nach, bildet sich einen *Naturstand* in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch seine Vernunftbestimmung notwendig gesetzt ist, leyht sich in diesem idealischen Stand einen Endzweck, den er in seinem wirklichen Naturstand nicht kannte, und eine Wahl, deren er damals nicht fähig war, und verfährt nun nicht anders, als ob er von vorn anfinke, und den Stand der Unabhängigkeit aus heller Einsicht und freyem Entschluß mit dem Stand der Verträge vertauschte.“¹⁴⁶

Den Begriff der Künstlichkeit (künstliche Weise) versteht Schiller zunächst als Gegensatz zur Natürlichkeit. So spricht er im 9. Brief von der Notwendigkeit, dass die „Kunst die Natur überwindet“¹⁴⁷ oder im 17. Brief von „naturwidrige[r] Kunst“¹⁴⁸ und dem Gegensatz von dem „Naturmenschen“ und dem „künstlichen Menschen“¹⁴⁹. In diesem Zusammenhang und sich auf das vorangegangene Zitat beziehend bedeutet Künstlichkeit, dass sich der Mensch auf seine Natürlichkeit beziehen kann und dies qua seiner Vernunft. Der Mensch kann sich seiner Natürlichkeit bzw. seiner Natur und seiner Fremdbestimmtheit bewusst werden. Er kann sie, mit Hilfe seiner Vernunft

¹⁴³ Vgl. Iske/Meder 2010, S. 22.

¹⁴⁴ Diesbezüglich darf aber nicht vergessen werden, dass alle drei Dimensionen, also Sach-, Sozial- und Selbstverhältnisse, stets auch untereinander korrelieren (vgl. Iske/Meder a.a.O., S. 23).

¹⁴⁵ ÄE, 3. Brief, S. 313.

¹⁴⁶ ÄE, ebd.

¹⁴⁷ ÄE, 9. Brief, S. 336.

¹⁴⁸ ÄE, 17. Brief, S. 365.

¹⁴⁹ ÄE, ebd.

reflektieren und sich dann selbstbestimmt zu ihr verhalten. Ähnlich formuliert es auch Schütz, für den die Künstlichkeit die:

„Tatsache [ist], daß sich der Mensch offenbar selbst bestimmen und selbstbestimmt zur Natur verhalten kann und muß.“¹⁵⁰

Auf diese Weise verlässt der Mensch „mit demselben Rechte, womit er Mensch ist, die Herrschaft einer blinden Nothwendigkeit“¹⁵¹. Er verlässt seinen, auf „blinde Willkür“¹⁵² gegründeten Zustand und kann jetzt, um es mit Kants Worten zu sagen, sich „selbst den Plan seines Verhaltens machen“¹⁵³. Er geht über von dem Beherrscht-werden zu dem Beherrschen, von der Fremd- zur Selbstbestimmung, zur Eigen-gestaltung seines Lebens und seines Selbst:

„Aus einem Sklaven der Natur, solange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt.“¹⁵⁴

Die Fähigkeit zur Künstlichkeit und die damit verbundenen Fähigkeiten zur Selbstbestimmung, die in seiner Möglichkeit begründet liegt, ein reflektierendes bzw. hinterfragendes Verhältnis zu seiner eigenen Natur einzugehen, sind demnach weitere, den Menschen als Mensch bestimmende und vom Tier sondernde Merkmale.

Den vorangegangenen Aspekten zur Differenzierung zwischen Mensch und Tier nicht unähnlich ist Schillers Darstellung des unterschiedlichen Verhältnisses von Mensch und Tier zu ihrer jeweiligen Naturbestimmung. Die Bestimmung der Natur eines Tieres beschreibt Schiller als „Ring der Nothwendigkeit“¹⁵⁵. Lyrisch betrachtet ist der Ring ein Symbol für Geschlossenheit oder für das Ewige. Durch die Erweiterung, dass es sich bei diesem Ring um einen Ring der *Notwendigkeit* handelt, wird diese Geschlossenheit noch verstärkt, denn Notwendigkeit, nach Kant verstanden als das Gegenteil zur Zufälligkeit, enthält unbedingten Charakter.¹⁵⁶ Bei diesem Ring der Notwendigkeit als Bestimmung der Natur des Tieres han-

¹⁵⁰ Schütz 1994/95, S. 29.

¹⁵¹ ÄE, 3. Brief, S. 313.

¹⁵² ÄE, ebd.

¹⁵³ ÜP, S. 697.

¹⁵⁴ ÄE, 25. Brief, S. 395.

¹⁵⁵ AuW, S. 272.

¹⁵⁶ Eisler 2008d, S. 386.

delt es sich also um einen aus vorgegebenen und vorbestimmten Zielen und Handlungsmöglichkeiten bestehenden Ring, aus dem das Tier niemals heraustreten kann. Es kann aus diesem nicht heraustreten, weil die Natur, bei einem reinen „Sinnenwesen“, wie es das Tier ist, „zugleich die *Gesetze* geben und die *Fälle* der Anwendung bestimmen“¹⁵⁷ würde. An keiner Stelle besteht die Möglichkeit für freiheitliche, von der Natur unabhängige, Selbstbestimmung. Somit ist dieser Ring geschlossen und – wie Schiller es formuliert – „für bloße Naturwesen unzerreißbar“¹⁵⁸.

Um aus diesem Ring heraustreten zu können, bedarf es also einer Komponente, über die Tiere nicht verfügen: Freiheit. Im anthropologischen Kontext lassen sich drei Freiheitsformen ausmachen, die dem Menschen das Heraustreten aus dem Ring der Notwendigkeit ermöglichen. Erstens die Form der Freiheit, die dem Menschen durch die vernünftige Seite seiner Natur „nothwendig zukommt, und ihm weder gegeben noch genommen werden kann.“¹⁵⁹ Für Schiller ist der Inbegriff für diese vernünftige Seite der menschlichen Natur die „Person“ als „das freye Principium im Menschen“¹⁶⁰. Der Mensch ist also auch Person, d. h.

„ein Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände seyn, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann.“¹⁶¹

Als reines Sinnenwesen ist das Tier nicht in der Lage, sich den Vorgaben und Anleitungen seiner Natur zu entziehen. Dem Menschen hingegen, der über eine sinnliche *und* eine vernünftige Natur verfügt, also immer Zustand *und* Person ist (vgl. Abschn. 1.2), ist es nicht nur *möglich*, den Ring der Notwendigkeit zu unterbrechen; er unterbricht ihn *notwendig* und zwar durch seine naturgegebene Eigenheit als Person, der die Freiheit inhärent ist.

„Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Nothwenigkeit, der für bloße Naturwesen

¹⁵⁷ AuW, S. 262.

¹⁵⁸ AuW, S. 272.

¹⁵⁹ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 373.

¹⁶⁰ AuW, S. 263.

¹⁶¹ AuW, S. 262.

unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen, und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen.“¹⁶²

Versuchsweise kann diese Form die kreative Form der Freiheit genannt werden, die heute auch als *Selbstwirksamkeit* bezeichnet wird.

Die zweite Form der Freiheit ist, ebenso wie die erste, eine Gabe der Natur. Auch diese spricht dem Menschen ein höheres Maß an Freiheit für die eigene Lebensgestaltung zu, als den Tieren:

„Bey dem Thiere und der Pflanze giebt die Natur nicht bloß die Bestimmungen an, sondern *führt sie auch allein aus*. Dem Menschen aber giebt sie bloß die Bestimmung, und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben.“¹⁶³

Somit ist diese Freiheitsform darin begründet, dass die Natur dem Menschen zwar Bestimmungen, also mögliche Ziele, gibt, die Zielerreichung derselben aber nicht übernimmt, sondern diese in die Eigenverantwortung des Menschen stellt. Terminologisch ist diese Freiheitsform näher zu bestimmen als *Wirklichkeit von Wahlfreiheit* und in diesem Sinne als *Unbestimmtheit*.

Die dritte Freiheitsform steht in direkter Verbindung mit den zuvor genannten Freiheitsform und wird evident durch die vollzogene Entscheidung des Menschen, welche Bestimmung erfüllt wird und welche nicht. Diese Freiheitsform steht in direkter Verbindung mit dem *Willen* des Menschen. „Schon der *bloße Wille*“, so heißt es bei Schiller, „erhebt den Menschen über die Thierheit“¹⁶⁴. Während bei dem Tier das Verhältnis zwischen seiner Bestimmung und der Art ihrer Erfüllung stets ein „Werk der Natur“ ist, weil die Natur dem Tier „die Bestimmung zugleich giebt, und erfüllt“¹⁶⁵ also kein Werk einer freien Wahl, verfügt der Mensch hingegen über die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen seinen Bestimmungen und seinem aktuellen Zustand zu einem Produkt seines selbstbestimmten Handelns umzuformen – es zu einem Werk seiner freien Wahl zu machen und zwar qua seines Willens (vgl. Abschn. 11.2.2):

¹⁶² AuW, S. 272.

¹⁶³ AuW, ebd.

¹⁶⁴ AuW, S. 290.

¹⁶⁵ AuW, S. 273.

„Da die Natur dem Menschen zwar die Bestimmung *gibt*, aber die Erfüllung derselben *in seinen Willen stellt*, so kann das gegenwärtige Verhältniß seines Zustandes zu seiner Bestimmung nicht Werk der Natur, sondern muß sein eigenes Werk seyn.“¹⁶⁶

Diese dritte Freiheitsform ist als *Wahlfreiheit* zugleich *Willensfreiheit*.

Hier findet sich auch die Verbindung zu den beiden erstgenannten Freiheitsformen. Das *freye Prinzipium Person* und die *Wirklichkeit von Wahlfreiheit*. Das freye Prinzipium Person *ermöglicht* dem Menschen lediglich eine „ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen.“ Ob dieser es tatsächlich tut und welche Reihe von Erscheinungen verwirklicht wird und welche nicht, ist eine Frage der Entscheidung und letztlich eine Frage des Willens. Der Wille ist der Vollstrecker der Freiheit. Gleiches gilt für die Nutzung der Wahlfreiheit. Der Umstand, dass die Natur die Erfüllung der Bestimmung nicht übernimmt, gibt dem Menschen lediglich die *Möglichkeit*, diese selbst zu übernehmen. Ob er es tatsächlich tut, ist erneut eine Frage des Willens.

Damit ist gleichzeitig ein weiteres Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier benannt. Es ist nicht nur die Vernunft, die den Menschen vom Tier unterscheidet, sondern ebenso die „Instanz“ des Willens, der

„als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freye Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Das Thier *muß* streben den Schmerz los zu seyn, der Mensch kann sich entschließen, ihn zu behalten.“¹⁶⁷

Drei Formen der Freiheit unterscheiden den Menschen demnach vom Tier und ermöglichen ihm den Übergang von der Fremd- zur Selbstbestimmung. Auch wenn der Mensch „seiner Freyheit ungeachtet, empfinden [muss], was die Natur ihn empfinden lassen will“, weil auch der „starkmüthigste Stoiker [...] den Hunger [ebenso] empfindlich [fühlt], als der Wurm zu seinen Füßen“¹⁶⁸, so ist ihm durch die

¹⁶⁶ AuW, S. 273.

¹⁶⁷ AuW, S. 290.

¹⁶⁸ AuW, ebd.

drei Formen der Freiheit die Möglichkeit zur Selbstbestimmung geben.

„Wäre der Mensch bloß ein Sinnenwesen, so würde die Natur zugleich die *Gesetze* geben und die *Fälle* der Anwendung bestimmen; jetzt theilt sie das Regiment mit der Freyheit, und obgleich ihre Gesetze Bestand haben, so ist es nunmehr doch der Geist, der über die Fälle entscheidet.“¹⁶⁹

1.2 Person und Zustand – die „zwei letzten Begriffe“

Um die menschliche Subjektivität in ihrer Totalität zu erfassen, spaltet Schiller diese zunächst analytisch in ihre „zwey letzten Begriffe[.]“¹⁷⁰. Diese sind „Person und Zustand – das Selbst und seine Bestimmungen“¹⁷¹. Hiermit begibt sich Schiller in die existenzphilosophische Diskussion um Sein und Zeit – um Ewigkeit und Endlichkeit. Die Abstraktion

„unterscheidet in dem Menschen etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert. Das bleibende nennt sie seine *Person*, das wechselnde seinen *Zustand*.“¹⁷²

Jeder Mensch verfügt folglich über eine Seite, die unveränderlich und beständig ist. Diese Seite, die Seite der Person, welche Schiller auch das „ewig beharrende[.] ICH“¹⁷³ nennt, markiert in Schillers Überlegungen das Sein und die Zeitlosigkeit des Menschen. Die andere Seite ist die der Veränderung, die des Zustandes, und da Veränderung notwendig Zeit voraussetzt, denn – so heißt es bei Schiller – „aller Zustand aber, alles bestimmte Daseyn entsteht in der Zeit“¹⁷⁴, markiert der Zustand die Zeit und somit auch die Endlichkeit des Menschen. Schiller führt dafür eigens ein Beispiel an:

¹⁶⁹ AuW, S. 262.

¹⁷⁰ ÄE, 11. Brief, S. 341.

¹⁷¹ ÄE, ebd.

¹⁷² ÄE, ebd.

¹⁷³ ÄE a.a.O., S. 342.

¹⁷⁴ ÄE, ebd.

„Indem wir sagen, die Blume blühet und verwelkt, machen wir die Blume zum Bleibenden in dieser Verwandlung, und leihen ihr gleichsam eine Person, an der sich jene beyden Zustände offenbaren.“¹⁷⁵

Das Beständige ist also das, woran sich eine Veränderung manifestiert, woran sie sich zeigt und feststellen lässt. Es ist nicht das, *was* sich verändert. Daraus folgt für Schiller, dass Person und Zustand, auch wenn wir sie „uns in dem nothwendigen Wesen als Eins und dasselbe denken“ doch „ewig Zwey in dem endlichen“¹⁷⁶ sind. In der theoretischen Analyse stehen Person und Zustand folglich auf zwei unterschiedlichen Seiten und sind in dem „Menschen, als endlichem Wesen, [...] verschieden“¹⁷⁷, denn:

„Bey aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bey allem Wechsel des Zustands beharret die Person. Wir gehen von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Affekt zur Gleichgültigkeit, von der Uebereinstimmung zum Widerspruch, aber *wir* sind doch immer, und was unmittelbar aus *uns* folgt, bleibt.“¹⁷⁸

Pädagogisch gewendet bezeichnet Person – wie es Janke so treffend ausdrückt – das „menschlich-endliche Selbstbewußtsein“, die „Ich-Identität“, die „jederzeit alle meine Vorstellungen begleiten“¹⁷⁹ können muss. Person verstanden als Ich-Identität bildet die Konstante, das von Schiller angesprochene Beharrliche. Der Zustand hingegen, als das Wechselhafte, ist „nach außen gerichtet“ und bezeichnet, nach Janke, das „Weltbewußtsein“¹⁸⁰.

Systematisch betrachtet hat Janke recht, wenn sie Person und Selbstbewusstsein im Sinne des kantischen "Ich-denke", das alle mei-

¹⁷⁵ ÄE, 11. Brief, S. 342.

¹⁷⁶ ÄE, a.a.O., S. 341.

¹⁷⁷ ÄE, ebd.

¹⁷⁸ ÄE, 11. Brief, S. 341.

¹⁷⁹ C. Janke 1999, S. 111.

¹⁸⁰ C. Janke, ebd. An dieser Stelle ist jedoch fraglich, ob Weltbewusstsein der Terminus ist, um diese Seite der menschlichen Subjektivität näher zu bestimmen. Nach Schiller ist das Bewusstsein direkt verknüpft mit der Seite der Person und solange beide Seiten analytisch getrennt betrachtet werden, ist Bewusstsein über etwas kein Attribut des Zustandes. Von daher scheint der Begriff des Weltverhältnisses treffender für eine nähere Beschreibung des Zustands zu sein. Erst wenn beide Begriffe in ihrer Synthese gedacht werden, ist es möglich, dass sich der Mensch – qua Person – über sein Verhältnis zur Welt bewusst werden kann.

ne Vorstellungen begleiten muss, in Zusammenhang bringt. Nur trifft dies nicht den Fokus, den Schiller setzt. Dieser hat sich um die Fragen der theoretischen Vernunft (= Verstand) wenig gekümmert. Ihm ging es vornehmlich um die praktische Vernunft. Und dort ist Selbstbewusstsein das Bewusstsein der Freiheit und die Form dieses Bewusstseins ist nicht das "Ich-denke", sondern der kategorische Imperativ. Und dazu passt auch das allgemeine Verständnis von Person. Jemand ist Person, wenn man ihm sein Tun und Handeln zurechnen kann, wenn man ihn zur Verantwortung ziehen kann. Das wiederum setzt Freiheit im Sinne der Selbstwirksamkeit sowie die wechselseitige Anerkennung als freie Subjekte voraus.

Aufgrund der Verschiedenheit der beiden Abstraktionen, Person und Zustand, im konkreten, endlichen Subjekt, ist es für Schiller auch nicht möglich, dass, wenn man sie analytisch betrachtet, ein logischer Kausalzusammenhang zwischen ihnen besteht, in dem die eine die Bedingung für die andere ist. Nach Schiller kann sich

„weder der Zustand auf die Person, noch die Person auf den Zustand gründen. Wäre das letztere, so müßte die Person sich verändern; wäre das erstere, so müsste der Zustand beharren; also in jedem Fall entweder die Persönlichkeit oder die Endlichkeit aufhören.“¹⁸¹

Das ist im absoluten Subjekt anders:

„Alles *was* die Gottheit ist, ist sie deswegen, *weil* sie ist; sie ist folglich alles auf ewig, weil sie ewig ist.“¹⁸²

Wegen der Zeitlosigkeit, der Ewigkeit des Absoluten sind Person und Zustand eins, weil das Zuständliche, die Bestimmungen, aus dem Person-Sein fließen. Das Zuständliche kommt nicht von außen, ist nicht von außen bewirkt, sondern vom Person-sein.¹⁸³ Das Absolute ist vollständige Selbstbestimmung. Das verhält sich beim endlichen Subjekt anders, weil Endlichkeit und Zeitlichkeit dasselbe meint. Und mit der Zeitlichkeit ist auch die Veränderlichkeit gesetzt. Deshalb kann aus dem Begriff der Person nicht der Begriff des Zustandes abgeleitet werden und umgekehrt. Für das empirische end-

¹⁸¹ ÄE, 11. Brief, S. 341.

¹⁸² ÄE, ebd.

¹⁸³ Vgl. ÄE, ebd.

liche Subjekt sind Person und Zustand zwei Abstraktionen, die nichts gemein haben, aber dennoch im endlichen Subjekt gemeinsam vorkommen. Dieses gemeinsame Vorkommen im Denken, Wollen und Empfinden ist auch nicht der Grund für unser Sein, für den Umstand, dass wir sind, wie umgekehrt unser Sein nicht der Grund für unser Denken, Wollen und Empfinden ist.

„Nicht, weil wir denken, wollen, empfinden, sind wir; nicht weil wir sind, denken wollen, empfinden wir.“¹⁸⁴

Das Person-sein für sich allein ist also nicht die Bedingung dafür, dass der Mensch denken, wollen und empfinden kann. Noch ist die Zuständlichkeit für sich allein der Grund dafür, dass der Mensch denkt, will und empfindet. Und alles zusammen ist nicht der Grund dafür, dass wir sind bzw. existieren, wie der Umstand, dass wir existieren nicht der Grund dafür ist, dass das Wechselspiel von Zustand und Person vorhanden ist. Es klingt beinahe biblisch wenn Schiller schreibt: „Wir sind, weil wir sind“¹⁸⁵. Das meint, dass das Sein nur aus sich selbst ableitbar ist bzw. überhaupt nicht ableitbar ist, weil es pures Faktum ist. Und deshalb kann auch aus ihm nichts abgeleitet werden. Das Wechselspiel von Person und Zustand, also „empfinden, denken und wollen“ hat statt, weil „ausser uns noch etwas anderes ist.“¹⁸⁶

Wenn aber weder der Zustand die Bedingung ist für die Person, weil „das Bleibende nicht aus der Veränderung fließen“ kann, noch die Person Bedingung für den Zustand ist, weil so „das Werden“¹⁸⁷ aufhören würde¹⁸⁸, und wenn nicht das eigene Sein der Grund für deren beider Wechselspiele ist, sondern die Existenz der Außenwelt, dann stellt sich die Frage, worauf Person und Zustand dann gründen. Schillers Antwort auf die Frage, worauf die Person gründet, worin sie also ihren Ausgang findet, lautet: Sie ist

¹⁸⁴ ÄE, 11. Brief, S. 341 f.

¹⁸⁵ ÄE a.a.O., S. 342.

¹⁸⁶ ÄE, ebd.

¹⁸⁷ ÄE, ebd.

¹⁸⁸ Schiller argumentiert hier aristotelisch.

„ihr eigener Grund [...] und so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seyns, d. i. Die *Freyheit*.“¹⁸⁹

Freiheit ist also nicht der Grund der Person – also Bedingung für die Person, sondern die Person *ist* Freiheit. Person ist das „freye Principium im Menschen“¹⁹⁰. Sie ist für sich Idee und Prinzip eines absoluten Seins aber ihr selbst kommt kein Sein zu. Anders scheint es sich bei der Beantwortung der Frage, worauf sich der Zustand gründet, zu verhalten:

„Der Zustand muß einen Grund haben; er muß, da er nicht durch die Person, also nicht absolut ist, *erfolgen*“¹⁹¹.

Der Grund der Zuständlichkeit eines Menschen ist also nicht, wie bei der Person, absolut (in sich selbst begründet), sondern hat seinen Grund (oder auch Gründe). Daraus folgt für Schiller, dass der Zustand *erfolgen* muss; er *muss Folge von etwas sein, das ihm vorangeht. Damit ist Abhängigkeit gegeben*. Schiller fährt fort: „und so hätten wir [...] die Bedingung alles abhängigen Seyns oder Werdens, die *Zeit*“.¹⁹² Die Zeit ist die abstrakteste Ordnungsform für Abhängigkeiten. Damit ist jeder Zustand zeitgebunden und Zeit wird so Voraussetzung für jeden Zustand. Wenn die Abstraktion den Begriff des Zustandes als einen von zwei letzten Begriffen erfasst und mit Zustand das Wechselnde und Werdende begriffen werden soll, dann ist der Satz: „Die Zeit ist die Bedingung alles Werdens“¹⁹³ eine Tautologie oder wie Schiller sagt ein „identischer Satz“¹⁹⁴, der besagt, dass die (Zeit-) Folge die Bedingung des Folgens ist. Damit ist auch die Zuständlichkeit in sich selbst begründet und ein Prinzip, nämlich das Prinzip der Abhängigkeit und des Werdens.

Die beiden Prinzipien, Person und Zustand, werden nur in ihrem gemeinsamen Vorkommen im realen Menschen zu wirklichen Phänomenen. Und um diesen wirklichen Menschen geht es Schiller. Zwar lässt sich die menschliche Subjektivität analytisch in die Dualität von

¹⁸⁹ ÄE, 11. Brief, S. 342.

¹⁹⁰ AuW, S. 263.

¹⁹¹ ÄE, 11. Brief, S. 342.

¹⁹² ÄE, ebd.

¹⁹³ ÄE, ebd.

¹⁹⁴ ÄE, ebd.

Person und Zustand aufspalten und beide Teile können unabhängig voneinander betrachtet werden, jedoch können sie nicht für sich alleine bestehen, denn

„der Mensch ist nicht bloß Person überhaupt, sondern Person, die sich in einem bestimmten Zustand befindet.“¹⁹⁵

Der Mensch ist folglich als empirische Einheit zu denken – als Einheit von Person und Zustand.¹⁹⁶ Alles andere wäre mindestens eine „Annullierung der Dualität“¹⁹⁷, wenn nicht sogar die Aufhebung seines Menschseins, das sich ja eben durch diese Dualität von Person und Zustand, von Vernunft und Sinnlichkeit, konstituiert. Diesbezüglich resümiert Schiller:

„Seine Persönlichkeit, für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist bloß die Anlage zu einer möglichen unendlichen Aeussderung; und solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen.“¹⁹⁸

Person ist also bloße Möglichkeit, Potenz, die ohne sinnliche Anschauung, also ohne die Veränderung des Zustandes, die mit der sinnlichen Anschauung zwingend einhergeht, nicht wirklich ist. Sie kann sich nicht äußern, sie kann also nicht von innen nach außen gewendet werden – sie ist schlichtweg einfach *nicht*.

Ähnliches gilt auch für den Zustand bzw. für die Sinnlichkeit des Menschen:

„Seine Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller Selbstthätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als daß sie ihn, der ohne sie bloß Form ist, zur Materie macht, aber keineswegs, daß sie die Materie mit ihm vereinigt. Solange er bloß empfindet, bloß begehrt und aus bloßer Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als *Welt*, wenn wir unter diesem Namen bloß den formlosen Inhalt der Zeit verstehen.“¹⁹⁹

¹⁹⁵ ÄE, 11. Brief, S. 342.

¹⁹⁶ Vgl. Jaeger 1959, S. 38 oder Acosta 2011, S. 117.

¹⁹⁷ Acosta 2011, S. 145.

¹⁹⁸ ÄE, 11. Brief, S. 343.

¹⁹⁹ ÄE, ebd.

Als formloser Inhalt der Zeit ist der Zustand zunächst formlose Wirklichkeit, ein Dasein ohne Qualität, d. h. ohne Was-sein. In gewisser Hinsicht sind diese Überlegungen eine anthropologische Wendung des Kant'schen erkenntnistheoretischen Grundsatzes: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“²⁰⁰ Eine Aufhebung dieser Dualität ist empirisch nicht möglich, da diese selbst „keinem ihrer Glieder [erlaubt], sich als Totalität durchzusetzen.“²⁰¹ Der Mensch, so resümiert Janke, ist folglich „unaufheb-
bare Einheit von Person und Zustand“²⁰², wobei Einheit nicht Eins-Sein bedeuten kann. Denn solches Eins-Sein eignet nur Gott. Beim Menschen kann diese Einheit nur bedeuten, dass zwei Dinge, die nichts gemein haben, dennoch gemeinsam vorkommen. Es muss also ein gemeinsames Moment existieren, welches die Koexistenz ermöglicht.

In dieser Struktur der gegenseitigen Abhängigkeit findet sich auch das gemeinsame Moment – die Zeit. Die Person kann noch so absolut gedacht werden – sie wird, eben durch ihre Verbindung mit dem Zustand, in die Zeit gezogen. Alles andere wäre ein Privileg der Gottheit:

„In dem absoluten Subjekt allein beharren *mit* der Persönlichkeit auch alle ihre Bestimmungen, weil sie *aus* der Persönlichkeit fließen. Alles *was* die Gottheit ist, ist sie deswegen, *weil* sie ist; sie ist folglich alles auf ewig, weil sie ewig ist.“²⁰³

Der Mensch ist aber ein „endliche[s] Wesen“²⁰⁴ und nicht, wie die Gottheit, ewig. Er ist in seinem Sein nicht herausgehoben aus der Zeit, da seine Bestimmungen (Zustand) ihren Grund nicht in der Persönlichkeit haben, sondern in der Zeit und selbst die Person kann erst in der Zeit beginnen, denn der Mensch ist

„Person, die sich in einem bestimmten Zustand befindet. Aller Zustand aber, alles bestimmte Daseyn entsteht in der Zeit, und so muß also

²⁰⁰ KrV, S. 98.

²⁰¹ Acosta 2011, S. 146.

²⁰² C. Janke 1999, S. 111.

²⁰³ ÄE, 11. Brief, S. 341.

²⁰⁴ ÄE, ebd.

der Mensch, als Phänomen, einen Anfang nehmen, obgleich die reine Intelligenz ihm ewig ist.“²⁰⁵

Der Mensch ist also „hinsichtlich seiner Realität in die Zeit gestellt.“²⁰⁶ Schiller zieht daraus folgenden Schluss:

„Nur indem er sich verändert, *existirt* er; nur indem er unveränderlich bleibt, existirt *er*.“²⁰⁷

Formuliert werden hier zwei Existenzbedingungen und -formen und gleichzeitig auch die Aufgaben des Menschen: Veränderung und Beständigkeit.

Die erste Existenzform ist die „Existenz in der Zeit“²⁰⁸. Hier ist der Mensch ein „Sinnenwesen, [das] von Naturbedingungen ausser uns abhängig gemacht ist“²⁰⁹ (Zustand). Oder anders gesagt:

„Wir sind abhängig, insofern etwas *ausser* uns den Grund enthält, warum etwas *in* uns möglich wird.“²¹⁰

Zum anderen ist der Mensch ein „Vernunftwesen“²¹¹ und als solches besitzt er „absolute Existenz“²¹². Hier wird der Mensch nicht mehr passiv-(er)leidend und abhängig gedacht, sondern unabhängig und frei.²¹³ Als Sinnenwesen soll sich der Mensch also in Abhängigkeit zu seiner Außenwelt verändern. Ebenso soll er aber als Vernunftwesen seine Person behaupten. Dies klingt zunächst äußerst paradox und scheint eine unlösbare doppelte Aufgabe zu sein, denn Veränderung schließt Beständigkeit aus und umgekehrt. Dieses Problem lässt sich jedoch auflösen, wenn berücksichtigt wird, dass Schiller, wie bereits erwähnt, von einem Zusammenhang dieser beiden Aufgaben ausgeht, der sich darin definiert, dass sie *nicht unabhängig* voneinander gelöst werden können. Ohne etwas Beständigem, an dem sich Veränderung vollzieht, kann sich der Mensch weder verändern

²⁰⁵ ÄE, 11. Brief, S. 342.

²⁰⁶ Ballauff/Schaller 1970, S. 473.

²⁰⁷ ÄE, 11. Brief, S. 343.

²⁰⁸ ÄE, 14. Brief, S. 353.

²⁰⁹ VE, S. 172.

²¹⁰ VE, S. 171.

²¹¹ ÄE, 23. Brief, S. 386.

²¹² ÄE, 14. Brief, S. 353.

²¹³ VE, S. 171.

noch seine Identität wahren. Man kann das eine nicht tun ohne das andere – man kann das eine nicht denken ohne das andere. Also handelt es sich hier nicht nur um einen einfachen Zusammenhang, sondern eher um ein Zusammenspiel im Sinne einer „Wechselwirkung“²¹⁴. Dass das Verhältnis zwischen Person und Zustand (oder Form und Materie) ein wechselwirkendes Zusammenspiel ist, charakterisiert es also nicht als Antagonismus zwischen zwei Instanzen, sondern eher als Komplementarität. Erst in diesem Zusammenspiel, in welchem sich beide Instanzen wechselseitig ergänzen, ergibt sich die eigentliche Existenz des Menschen und zwar als Synthese der einzelnen Existenzformen. Die Person kann nur in Erscheinung treten, wenn ihr absolutes Sein in die Zeit tritt, indem es empfindend die Außenwelt aufnimmt.

„Ohne die Zeit, das heißt, ohne es zu werden, würde er nie ein bestimmtes Wesen seyn; seine Persönlichkeit würde zwar in der Anlage, aber nicht in der That existiren.“²¹⁵

Erst in seinen Taten tritt der Mensch als *dieser eine* Mensch in Erscheinung. Wenn er seine Person in die Welt überführt und ihr so Wirklichkeit und Realität gibt. Auf der anderen Seite kann der Mensch seiner Person jedoch erst Realität geben, wenn er vorher etwas von außen empfangen hat – also in empfangende Verbindung tritt mit der Welt außer ihm:

„wir empfinden, denken und wollen, weil ausser uns noch etwas anderes ist.“²¹⁶

Daraus folgt, dass die „endliche Subjektivität des Menschen“ – so Ballauff und Schaller – „um wirklich sein zu können, auf Welt angewiesen“²¹⁷ ist. Er ist auf Welt angewiesen, weil er sonst nicht wirklich werden/sein kann. Ohne Welt bleibt der Mensch „leeres Vermögen“²¹⁸ – reduziert auf seine Möglichkeiten. Als reine Form ist der Mensch also nur möglich, nicht wirklich. Um sich nun selbst Wirklichkeit und Realität geben zu können, benötigt der Mensch folglich

²¹⁴ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

²¹⁵ ÄE, 11. Brief, S. 342.

²¹⁶ ÄE, ebd.

²¹⁷ Ballauff/Schaller 1970, S. 473.

²¹⁸ ÄE, 11. Brief, S. 343.

die Außenwelt, welche er „auf dem Wege der Wahrnehmung“²¹⁹ empfängt. Um existieren zu können ist also das Wechselspiel zwischen Person und Zustand, zwischen dem „ewig beharrenden ICH“²²⁰ und dem „etwas ausser ihm befindliches im Raume“²²¹ notwendig:

„Um also nicht bloß Welt zu seyn, muß er der Materie Form ertheilen; um nicht bloß Form zu seyn, muß er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben.“²²²

Das Mensch-Sein konstituiert sich folglich durch das Verhältnis von Person und Zustand. Der Mensch ist das Verhältnis von Person und Zustand.

Hieraus leitet Schiller nun die „zwey Fundamentalgesetze der sinnlich vernünftigen Natur“²²³ des Menschen ab: Das Gesetz der „*Realität*“ und das Gesetz der „*Formalität*“²²⁴ – bzw. das Realitätsgesetz und das Formalitätsgesetz. Darauf wird im nächsten Abschnitt eingegangen.

1.3 Die zwei Fundamentalgesetze menschlicher Existenz

In Abschnitt 1.2 wurde erläutert, dass Schiller die menschliche Subjektivität in *Person* und *Zustand* analytisch aufspaltet. Diese Trennung, so stellte sich heraus, ist jedoch nur im Horizont der Abstraktion zu vollziehen, denn im konkreten Fall ist der Mensch „nicht bloß Person überhaupt, sondern Person, die sich in einem bestimmten Zustand befindet.“²²⁵ Das eine ist ohne das andere nicht gegeben. Beide Momente kommen nur zusammen vor, obwohl sie auf den ersten Blick einander entgegengesetzt sind.

Im Menschen stehen sich nun gegenüber: Person und Freiheit – also *unabhängiges* Sein – und Zustand und Zeit als *abhängiges* Sein oder Werden. Das unabhängige Sein (Person) wird von Schiller nä-

²¹⁹ ÄE, 11. Brief, S. 342.

²²⁰ ÄE, ebd.

²²¹ ÄE, ebd.

²²² ÄE a.a.O., S. 343.

²²³ ÄE a.a.O., S. 344.

²²⁴ ÄE, ebd.

²²⁵ ÄE a.a.O., S. 342.

her bestimmt als das „bleibende“²²⁶ und markiert die unveränderliche, stabile Seite des Menschen, deren „Grundzug“, Ballauff und Schaller folgend, die „Selbstbestimmung“²²⁷ ist – oder, wie es bei Schiller heißt: „die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seyns, d. i. die *Freyheit*.“²²⁸

Den Gegensatz zur Person als *unabhängigem Sein* bildet der Zustand als das *abhängige Werden*. Der Terminus *Werden* impliziert Veränderung – etwas wird von dem einen zu etwas anderem. Diesem Prädikat des „Wechsel[s]“²²⁹ ist wiederum ein gewisses Maß an Unbeständigkeit inhärent. Unbeständig ist der Zustand, weil dieser von einer

„Nothwendigkeit *außer uns* bestimmt [wird und zwar] vermittelt der Sinnenempfindung. Diese ist ganz unwillkürlich und so wie auf uns gewirkt wird, müssen wir leiden.“²³⁰

Der Zustand eines Menschen ist also zurückzuführen auf die jeweiligen äußeren Einflüsse, die ihn verursacht haben. „Alles Leiden ist Nicht-Thätigkeit“²³¹ – schreibt Fichte. Leiden beschreibt demnach ein „»Ausgeliefert-Sein« an wechselnde Eindrücke“²³² und die damit einhergehenden Empfindungen, die dem Menschen „weitgehend ohne eigenes Zutun widerfahren“²³³. Im Gegensatz zur Person, deren Grundzug die Selbstbestimmung ist, ist der Grundzug des Zustandes also Fremdbestimmung.

Mit den Aspekten der Selbst- und Fremdbestimmung direkt verknüpft sind die Aspekte der *Äußerlichkeit* und der *Innerlichkeit*. Nach Schiller wird der Zustand von einer Notwendigkeit *außer uns* bestimmt und steht damit primär für Äußerlichkeit, wohingegen die Person selbstbestimmt von einer „Nothwendigkeit in uns“²³⁴ eröffnet wird und somit der Innerlichkeit zuzuordnen ist. Hier wird er-

²²⁶ ÄE a.a.O., S. 341.

²²⁷ Ballauff/Schaller 1970, S. 473.

²²⁸ ÄE, 11. Brief, S. 342.

²²⁹ ÄE a.a.O., S. 341.

²³⁰ ÄE, 19. Brief, S. 372.

²³¹ Fichte 1802, S. 68.

²³² Rittelmeyer 2005, S. 44.

²³³ Rittelmeyer, ebd.

²³⁴ ÄE, 19. Brief, S. 372.

neut die Ähnlichkeit mit Humboldts Theorie einer „Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt“²³⁵ deutlich. Die angesprochene Innerlichkeit ist das Ich. Die Äußerlichkeit hingegen ist die Welt in ihrer gesamten Mannigfaltigkeit: mit allen Ihren „Sachen- und Sachverhalten“ und „dem oder den anderen in der Gemeinschaft“²³⁶, wie Iske und Meder es definieren.

Auch sind Person und Zustand, den beiden grundlegenden Prinzipien von Schiller, *Form* und *Stoff* zuzuordnen. Person – isoliert betrachtet – definiert Schiller als „Anlage zu einer möglichen unendlichen Aeussderung; [...] Form und leeres Vermögen“²³⁷. Damit gehört Person zu dem Prinzip Form. Der Zustand hingegen basiert, wie oben bereits erwähnt, auf *Sinnenempfindungen*. Die Sinnlichkeit „vermag weiter nichts, als daß sie ihn [den Menschen] zur Materie macht.“²³⁸ Damit ist der Zustand dem Prinzip *Stoff* zuzuordnen. Auch wenn Form und Stoff als Prinzipien getrennt und unterschieden werden müssen, kommen sie dennoch in der Realität, d. h. im Was-Sein eines Gegenstandes immer nur zusammen vor. So heißt es bei Schiller:

„ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form.“²³⁹

In diesem Kontext argumentiert Schiller aristotelisch. Dieses aristotelische Argumentationsfundament Schillers geht wohl zurück auf sein Medizinstudium an der Hohen Karlsschule. Die *Exercitationes Exotericae* von Julius Cäsar Scalinger waren seit ihrem Erscheinen im Jahr 1557 ein Standardwerk für das Medizinstudium. In diesem negiert Scalinger die Annahme, dass eine Weltseele, neben den beiden aristotelischen Prinzipien Form und Materie, möglich sei.²⁴⁰

Die Materie ist das Prinzip der Veränderung. Die Form ist das Prinzip des Beharrens. Sie sind beide nur Prinzip im Hinblick auf faktisch existierende Gegenstände. Oder anders ausgedrückt: der fak-

²³⁵ Humboldt 1980, S. 235.

²³⁶ Iske/Meder 2010, S. 22.

²³⁷ ÄE, 11. Brief, S. 343.

²³⁸ ÄE, ebd.

²³⁹ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

²⁴⁰ Scalinger 1620, S. 18–38.

tisch existierende, d. h. empirische Gegenstand kann nur aus der Co-Prinzipialität von Form und Stoff (Materie) erklärt werden.²⁴¹ Im nächsten Abschnitt wird darauf zurückgekommen werden. Hier soll nur noch auf den Zusammenhang von Person und Zustand auf der einen Seite und Vernunft und Sinnlichkeit auf der anderen Seite eingegangen werden.

Während Schillers Definition von Person der vernünftigen Seite der Doppelnatur zuzuordnen ist, auf Selbstbestimmung beruht und eindeutig Autonomie des Individuums impliziert, so ist der Zustand der sinnlichen Seite zuzuordnen. Diese ist von Fremdbestimmung geprägt – also von heteronomer Struktur. Beide Seiten²⁴² drängen den Menschen zu ihrer Erfüllung und Durchsetzung und stellen Anforderungen an ihn, die sich zueinander prinzipiell gegenläufig verhalten und in ihren Zielvorstellungen unterschiedlicher nicht sein können. Der Zustand drängt nach Veränderung und will den Menschen „empfangend, empfindend, veränderlich und mannigfaltig“ machen. Die Person (oder die Persönlichkeit) hingegen will, dass der Mensch „die Einheit seiner selbst überall durchsetz[t]“²⁴³.

Die „Wesenseinheit des Menschen droht antinomisch zu zerbrechen.“²⁴⁴ Wird der Mensch nun entweder zu einer „welt- und realitätslosen Person“, oder „löst er sich in eine[r] Folge von Zuständen auf“²⁴⁵? Weder das eine – noch das andere ist die Antwort. Es ist zwar möglich, dass sich der Mensch in die eine oder andere Richtung verliert, wie es bei den beiden Menschentypen „Wilder“ und „Barbar“ geschieht (vgl. Kap. 2), aber der Zusammenhang von Person und Zustand (oder auch von Vernunft und Sinnlichkeit, von Form und Materie) lässt sich nicht aufbrechen. Daher erneut:

„ohne Form keine Materie und ohne Materie keine Form.“²⁴⁶

Für Schiller folgt daraus, dass der Mensch vor folgender Aufgabe steht:

²⁴¹ Vgl. Meder 2015, S. 123–125. Hier Absatz 8–10.

²⁴² Die Triebe „Stofftrieb“ und „Formtrieb“ sind hier bereits mitgedacht.

²⁴³ Ballauff/Schaller 1970, S. 473.

²⁴⁴ Ballauff, Schaller, ebd.

²⁴⁵ Ballauff, Schaller, ebd.

²⁴⁶ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

„Um also nicht bloß Welt zu seyn, muß er der Materie Form ertheilen; um nicht bloß Form zu seyn, muß er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben.“²⁴⁷

Dadurch entstehen nun „zwey entgegengesetzte Anforderungen an den Menschen“, die Schiller als die „zwey Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur“²⁴⁸ bezeichnet:

„Das erste dringt auf absolute *Realität*: er soll alles zur Welt machen, was bloß Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen: das zweyte dringt auf absolute *Formalität*: er soll alles in sich vertilgen, was bloß Welt ist, und Uebereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen; mit anderen Worten: er soll alles innre veräußern und alles äussere formen.“²⁴⁹

Beide Gesetze fordern auf unterschiedliche Weise Verwirklichung. Das Realitätsgesetz fordert „das Nothwendige *in uns* zur Wirklichkeit zu bringen“ wohingegen das Formalitätsgesetz fordert, das „Wirkliche *ausser uns* dem Gesetz der Nothwendigkeit zu unterwerfen“²⁵⁰. Mit anderen Worten: Das Realitätsgesetz fordert die Materialisierung der Form und das Formalitätsgesetz Formalisierung oder das Unter-Form-Bringen der Materie. Es handelt sich also um zwei Verwirklichungsformen, die Ballauff und Schaller wie folgt näher bestimmen. Das Realitätsgesetz drängt den Menschen nach „*Wesensverwirklichung*“ wohingegen das Formalitätsgesetz den Menschen nach „*Verwirklichung* seines Wesens“²⁵¹ drängt. Der Schwerpunkt ist jeweils ein anderer. Bei der Bezeichnung „*Wesensverwirklichung*“ liegt der Focus auf dem Begriff des *Wesens*. Der Focus liegt auf der Vorstellung der Form des Menschen, auf seinen Anlagen und seiner Persönlichkeit. Unter *Wesensverwirklichung* ist also die Verwirklichung der persönlichen Form zu verstehen, also Potential- und Persönlichkeitsentfaltung. Dies gelingt nur, wenn der Mensch der „ewigen Einheit seines Ichs die Mannichfaltigkeit der Welt gegenüberstellt“²⁵², denn ohne diese Gegenüberstellung bzw. Kontaktauf-

²⁴⁷ ÄE, 11. Brief, S. 343.

²⁴⁸ ÄE a.a.O., S. 344.

²⁴⁹ ÄE, ebd.

²⁵⁰ ÄE, 12. Brief, S. 344.

²⁵¹ Ballauff, Schaller 1970, S. 473.

²⁵² ÄE, 11. Brief, S. 343.

nahme mit der Welt außer sich, die nur über seine sinnliche Seite geschehen kann, ist die Form „bloß die Anlage zu einer möglichen unendlichen Aeußerung“. Also nicht mehr als „Form und leeres Vermögen.“²⁵³ Dies bedeutet, dass seine „Persönlichkeit [...] zwar in der Anlage, aber nicht in der That existiren“²⁵⁴ würde. Die an das Realitätsgesetz gekoppelte Aufforderung zur *Wesens*verwirklichung ist hier also als Akt zu verstehen, bei dem der Mensch der „Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit“²⁵⁵ gibt, ein Akt, bei dem etwas Inneres nach außen getragen wird. Dem entspricht auch Schillers Präzisierung des Realitätsgesetzes: Der Mensch „soll alles innre veräußern“²⁵⁶.

Bei dem Formalitätsgesetz, das „*Verwirklichung* seines Wesens“ fordert, liegt der Focus der Betrachtung auf dem Aspekt der *Verwirklichung*, also auf einem Prozess. Ging es bei dem Realitätsgesetz noch um die Frage, *Was* verwirklicht werden soll, nämlich die Anlagen, so geht es nun um die Frage der Methode: *Wie* sollen die Anlagen verwirklicht werden. Die Antwort gibt Schiller klar. Der Mensch soll nicht mehr bloß „Welt“, nicht mehr bloß „formlose[r] Inhalt der Zeit“²⁵⁷ sein. Er soll der „Materie Form ertheilen“²⁵⁸ indem er „Beharrlichkeit im Wechsel behauptet, und die Mannichfaltigkeit der Welt der Einheit seines Ichs unterwürfig macht.“²⁵⁹ Es geht um das „Begreifen der Phänomene“²⁶⁰ der äußeren Welt. Dafür muss der Mensch diese Phänomene zunächst empfangen, um sie dann, mit Hilfe der *eigenen* Form, also mit Hilfe des eigenen Verstandes- und Vernunftvermögen, zu ordnen. Dies entspricht Schillers Präzisierung des Formalitätsgesetzes: Der Mensch soll „alles äussere formen.“²⁶¹ So schreibt Rittelmeyer:

²⁵³ ÄE, ebd.

²⁵⁴ ÄE a.a.O., S. 342.

²⁵⁵ ÄE a.a.O., S. 343.

²⁵⁶ ÄE a.a.O., S. 344.

²⁵⁷ ÄE a.a.O., S. 343.

²⁵⁸ ÄE, ebd.

²⁵⁹ ÄE a.a.O., S. 344.

²⁶⁰ Rittelmeyer 2005, S. 44.

²⁶¹ ÄE, 11. Brief, S. 344.

„Nun wird die Person als ordnendes, Begriffe findendes Individuum tätig; sie bringt Kontinuität in die Erscheinung.“²⁶²

Grundlegend, so meint Pott, können beide Gesetze als „*ein* einheitliches Gesetz“ gedacht werden, das da lauten könnte: „die Form soll sich verwirklichen“²⁶³. Diesem Gesetz liegt das Ineinandergreifen von Realitäts- und Formalitätsgesetz zugrunde, denn der Mensch wäre nicht in der Lage seiner Person Realität zu geben, ohne die äußere Welt zu empfangen und er könnte die Realität außer ihm nicht seinem Gesetz unterwerfen, ohne Person zu sein. Diese „Dualität“ von Realitäts- und Formalitätsgesetz „ist ständig vorhanden, und sie hebt sich auch ständig auf.“²⁶⁴ Dieser Gedanke entspricht der von Humboldt beschriebenen „Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu [einer] Wechselwirkung“²⁶⁵, die Humboldt in folgendem Zitat näher umschreibt:

„Da jedoch die blossе Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die blossе Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fort dauern könne, so bedarf auch der Mensch einer Welt ausser sich.“²⁶⁶

Der Mensch kann also nur als Mensch existieren, wenn er beide Gesetze erfüllt, wenn er in empfangende und gestaltende Verbindung tritt mit der Welt außer ihm. Hier hält der Individualitätsgedanke Einzug, denn formen kann der Mensch nur auf Grundlage seiner eigenen Form, auf Grundlage seiner eigenen Persönlichkeit:

„Seine Sinnlichkeit ist es zwar allein, die sein Vermögen zur wirkenden Kraft macht, aber nur seine Persönlichkeit ist es, die sein Wirken zu dem *seinigen* macht.“²⁶⁷

Durch das Verarbeiten und Ordnen der Eindrücke auf der Basis der eigenen Persönlichkeit, die die Art und Weise zur Verarbeitung der Eindrücke zur Verfügung stellt, wird das Handeln zu einem individuellen Handeln, das einzig und allein demjenigen *gehört*, der handelt.

²⁶² Rittelmeyer 2005, S. 44.

²⁶³ Pott 1980, S. 32.

²⁶⁴ Pott, ebd.

²⁶⁵ Humboldt 1980, S. 235 f.

²⁶⁶ Humboldt a.a.O., S. 235.

²⁶⁷ ÄE, 11. Brief, S. 343. (Herv. d. Verf.).

Damit ist eine Eigenschaft der Wechselbeziehung, nämlich die unmittelbare Mitführung des Gegensatzes gegeben. Ohne Person kein Zustand und ohne Zustand keine Person. Somit gibt es auch kein Realitätsgesetz ohne das Formalitätsgesetz und umgekehrt.

Was dies für die Pädagogik im weitesten und für Erziehung und Bildung im engeren Sinne bedeutet, liegt auf der Hand. Der Mensch muss notwendig mit der Welt eine Verbindung eingehen, die von zweifacher Natur ist: aufnehmend und gestaltend. Mit diesem Prozess beschreibt Schiller, wie bereits erwähnt, eine Wechselwirkung des Ichs mit der Welt, wie sie später durch Humboldt definiert wurde und durch ihn bildungstheoretische Bedeutung erlangt hat.

1.4 Schillers Theorie der Triebe

In den Abschnitten 1.2 und 1.3 wurde aufgezeigt, dass über die Bipolarität der Subjektivität in „Person und Zustand“²⁶⁸ und aus der damit verbundenen Darstellung der gegenläufigen Bestimmungs Momente dieser beiden Seiten, Schiller die beiden „Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur“²⁶⁹ des Menschen, das Gesetz der Realität und das Gesetz der Formalität des Menschen herleitet. Die Wurzel beider Gesetze liegt in eben dieser Doppelnatur des Menschen und ist dieser immanent. So verhält es sich auch mit den zwei Aufgaben bzw. mit der „doppelten Aufgabe“²⁷⁰ des Menschen, die aus seiner zweifachen Natur hervorgeht:

„das Nothwendige *in uns* zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche *ausser uns* dem Gesetz der Nothwendigkeit zu unterwerfen“²⁷¹.

Eine doppelte Aufgabe – also zwei Aufgaben, die dem Menschen aufgegeben sind. Für Schiller stellt sich nun die Frage, wodurch der Mensch motiviert – oder, genauer gesagt – angetrieben wird, diese Aufgaben zu erfüllen. Er sucht nach den Gründen dafür, warum der Mensch nach Realität und nach Formalität strebt. Über diese Frage gelangt er zu seiner bekannten "Trieblehre", aufgrund derer er das

²⁶⁸ ÄE a.a.O., S. 341.

²⁶⁹ ÄE a.a.O., S. 344.

²⁷⁰ ÄE, 12. Brief, S. 344.

²⁷¹ ÄE, ebd.

Streben nach Realität und das Streben nach Formalität näher beschreibt.

Schillers Trieblehre basiert auf der Grundannahme einer sinnlich-vernünftigen Doppelnatur. Dies übernimmt er zwar so von Kant, aber das damit verbundene Problem bewegt den Mediziner Schiller schon lange als die Frage nach der psycho-somatischen Einheit des Menschen. Sinnlichkeit und Vernunft sind die beiden Vermögen, die das menschliche Subjekt ausmachen. Als Vermögen bezeichnen sie ein prinzipielles Können, eine Fähigkeit des Menschen. Sinnlichkeit als die Fähigkeit, Äußeres zu verinnerlichen, muss vorausgesetzt werden, wenn man die Tatsache, dass der Mensch Zustand ist, erklären will. Denn nur wenn Äußeres auf den Menschen einwirken kann, wird der konkrete Zustand als Folge in der Zeit, als zeitliche Abhängigkeit, verständlich. Zustand ist eine Seinsform des Menschen, die nur möglich ist, weil der Mensch das Vermögen der Sinnlichkeit besitzt. Das sinnliche Vermögen muss somit als Möglichkeitsgrund der Zuständigkeit gefasst werden. Als innere Möglichkeit des Menschen wird diese Möglichkeit in der Tradition aristotelischen Denkens auch Potenz oder Energie genannt. Schiller greift dies auf, indem er der passiven Form der Sinnlichkeit bei Kant, der reinen Rezeptivität, einen Trieb zur Seite stellt: den Stofftrieb. Das Gleiche macht er bei der Vernunft als dem Vermögen der Selbstbestimmung und Freiheit, als dem Vermögen, Person sein zu können. Soll dieses Vermögen Potenz sein, dann muss der Vernunft ebenso ein Trieb entsprechen: der Formtrieb. Beide Triebe drängen auf Verwirklichung des Zustand-Seins und des Personseins mit Hilfe der Sinnlichkeit und der Vernunft. Verwirklichung wird bei Aristoteles Akt genannt. Akt ist das Aktualmachen der Potenz. Die beiden Triebe zielen also auf die Erfüllung der bereits erwähnten doppelten Aufgabe. Für diese Form des Drängens der Kräfte hätte Schiller wohl keinen zutreffenderen Begriff wählen können, als den Begriff des *Triebes*. Schiller selbst führt folgende Gründe für seine Wahl an: Einerseits erscheint ihm der Terminus *Trieb* zutreffend, denn „Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt“²⁷² und andererseits ist der Terminus zutreffend, weil „Kräfte, die man, weil sie uns an-

²⁷² ÄE, 8. Brief, S. 330 f.

treiben ihr Objekt zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe²⁷³ genannt werden. Der Begriff des Triebes ist also stets, wie es Krämer ausdrückt, „im Zusammenhang von Bewegung zu verstehen“²⁷⁴. Beide Bestimmungen Schillers definieren den Trieb als eine in der empirischen Welt bewegende Kraft hin auf etwas zu. Dies stimmt mit folgender Deutung Potts überein: „Der Trieb geht auf Realität.“²⁷⁵ Diese Übereinstimmung trifft allerdings nur zu, wenn man unterstellt, dass Pott "Realität" in dem weiteren, nicht-philosophischen Sinne, als Wirklichkeit (= Da-Sein, Aktualität) *und* Was-Sein versteht.

Es ist wichtig zu sehen, dass Schiller schon in den anthropologischen Grundlagen Kant verlässt. Ob er dabei bewusst Aristoteles zu Hilfe nimmt oder ob sein Denken durch die aristotelisch geprägte Medizinausbildung geleitet war, ist letztlich gleichgültig, wenn es um seine Systematik geht. Es ist durchaus auch denkbar, dass er das Moment der Kraft, der Energie sowie des Triebes aus der Monadologie von Leibniz übernimmt. Wichtig ist nur dies, dass er hier schon über Kant hinausgeht.

Schiller versteht unter Trieben auch „Energieen“²⁷⁶ und „das Streben [danach, etwas] in Ausübung zu bringen“²⁷⁷. In letzter angeführter Bestimmung weist Schiller darauf hin, dass *etwas* in Ausübung gebracht, also geäußert werden soll. Es geht um die Frage, welches Objekt verwirklicht werden soll – also um die Verwirklichung von Vermögen. Daraus folgt wiederum, dass dem Terminus *Trieb* nicht nur ein Realitäts- und Wirklichkeitsbezug immanent ist, sondern auch ein Bezug zur eigenen Potenzialität. Um es mit Potts Worten auszudrücken:

„Der Trieb bindet also die Möglichkeit mit der Wirklichkeit (der Äußerung) der Vermögen zusammen.“²⁷⁸

Der Schiller'sche Begriff des Triebes ist also als etwas zu verstehen, das den Menschen antreibt, seine Möglichkeiten Wirklichkeit wer-

²⁷³ ÄE, 12. Brief, S. 344.

²⁷⁴ Krämer 2007, S. 168.

²⁷⁵ Pott 1980, S. 46.

²⁷⁶ ÄE, 13. Brief, S. 352.

²⁷⁷ ÄE-Horenausgabe, S. 41.

²⁷⁸ Pott 1980, S. 41.

den zu lassen. Er steht für den Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit.

Zusammengefasst kann also gesagt werden, dass Schiller den Begriff des Triebes verwendet, um „Beweg- und Bestimmungsgründe menschlichen Verhaltens und Handelns thematisieren zu können.“²⁷⁹

Wie bereits erwähnt wurde, basiert Schillers Triebtheorie auf der Annahme einer sinnlich-vernünftigen Doppelnatur und – in logischer Konsequenz – ergibt sich für ihn die Annahme einer „Inwohnung zweyer Grundtriebe“²⁸⁰.

„Erstlich besitzen wir einen Trieb unsern Zustand zu verändern, unsre Existenz zu äußern, wirksam zu seyn [...]. Zweytens besitzen wir einen Trieb unsern Zustand zu erhalten, unsere Existenz fortzusetzen“²⁸¹.

In den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen bezeichnet Schiller den ersten Trieb, der auf die Veränderung des Zustands drängt, als „Stofftrieb“²⁸² oder auch „*sinnlichen*“²⁸³ Trieb, wohingegen er den zweiten Trieb, der auf Erhaltung des Zustands und Fortsetzung der Existenz drängt, „*Formtrieb*“²⁸⁴ nennt. Schillers Wahl des Begriffs *Stoff* sehen Ballauff und Schaller darin begründet, dass *Stoff* die Bezeichnung für das „Andere und Andere der Veränderung ist“²⁸⁵. Im Gegensatz zum *Stoff*, der Veränderung impliziert, so ist *Form*, ebenfalls nach Ballauff/Schaller, der „alte Name für das im Wechsel Bleibende“²⁸⁶. Der Deutung von Ballauff und Schaller folgend, verweist die Schiller'sche Terminologie bereits auf die fundamentalen Tendenzen der beiden Triebe: Veränderung auf der Seite des Stofftriebs, auf Seiten der „Energie des Sinnlichen“ und Beständigkeit auf der Seite des Formtriebs, der Energie „des Geistigen“²⁸⁷.

Die Ballauff-Schaller'sche Deutung ist nicht falsch, aber verkürzt das Problem. Richtig ist, dass Materie das Prinzip der Veränderung

²⁷⁹ Wetz 1998, Sp. 1483.

²⁸⁰ ÄE, 19. Brief, S. 371.

²⁸¹ VE, S. 171.

²⁸² ÄE, 13. Brief, S. 349.

²⁸³ ÄE, 12. Brief, S. 345.

²⁸⁴ ÄE, ebd.

²⁸⁵ Ballauff/ Schaller 1970, S. 473.

²⁸⁶ Ballauff/ Schaller, ebd.

²⁸⁷ Mielitynen 2009, S. 73.

und Form das Prinzip des Bleibenden ist. Wenn man aber die klassischen Beispiele bei Aristoteles nimmt – wie das des Bildhauers, der aus einem Marmorblock eine Statue meißelt, dann ist das was bleibt das Stoffliche. In dem Bildhauervorgang bleibt Marmor Marmor und wird nicht zu Sandstein, also ist der Stoff das Bleibende und Veränderung ist der Wechsel der Form. Man muss sagen: weil der Stoff bleibt, aber empfänglich ist für vielfältige Formen, deshalb ist er das Prinzip der Veränderung. Materie ist Bestimmbarkeit durch die Form bzw. durch wechselnde Formen.

Beide Triebe haben ihren Möglichkeitsbereich in jeweils einer Seite der sinnlich-vernünftigen Doppelnatur. Der Stofftrieb ist der sinnlichen Seite der Doppelnatur zuzuordnen, da er „von dem physischen Daseyn des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur“²⁸⁸ ausgeht. Dieser bezieht sich also auf die stoffliche, körperliche Existenz des Menschen. Der vernünftigen Seite der Doppelnatur ordnet Schiller den *Formtrieb* zu. Dieser „geht aus von dem absoluten Daseyn des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur“²⁸⁹. Er bezieht sich demnach auf die geistige Existenz des Menschen.

Oben wurde bereits die Gegensätzlichkeit der Tendenzen der beiden Triebe angesprochen, was uns nun auch wieder zurück führt zu dem Dualismus von Person und Zustand und den Fundamentalgesetzen, denn es sind die beiden Fundamentalgesetze der Realität und der Formalität, zu deren Erfüllung der Mensch durch eben diese beiden Triebe gedrängt wird. Zwei Aufgaben soll der Mensch, als empirische Einheit von Person und Zustand, erfüllen und zwar *durch* das Drängen von Stoff- und Formtrieb. Als Zustand, also als „Werdender“²⁹⁰ gedacht, soll er dem Realitätsgesetz folgen, also „alles zur Welt machen, was bloß Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen“²⁹¹. Dies entspricht dem Streben des Stofftriebs, nämlich den Menschen

„in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen [...]“. Materie aber heißt hier nichts als Veränderung oder Realität, die die

²⁸⁸ ÄE, 12. Brief, S. 344.

²⁸⁹ ÄE a.a.O., S. 345.

²⁹⁰ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 260.

²⁹¹ ÄE, 11. Brief, S. 344.

Zeit erfüllt; mithin fodert dieser Trieb, daß Veränderung sey, daß die Zeit einen Inhalt habe.“²⁹²

Hingegen als Person, als „reine Intelligenz“²⁹³, soll er dem Formalitätsgesetz folgen, also „alles in sich vertilgen, was bloß Welt ist, und Uebereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen“²⁹⁴. Dies entspricht dem Drängen des Formtriebs, der, Schiller folgend, danach strebt, den Menschen

„in Freyheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen, und bey allem Wechsel des Zustands seine Person zu behaupten.“²⁹⁵

Die Gegensätzlichkeit dieser doppelten Aufgabe wird offensichtlich und das Ziel der Ästhetischen Erziehung, nämlich die Harmonie zwischen Materie und Form, Sinnlichkeit und Vernunft, Selbst- und Fremdbestimmung, erscheint, in Anbetracht dieser Gegensätzlichkeit, unerreichbar.

„Vom sinnlich-zeitlichen Pol des *Zustandes* aus wird absolute *Realität*, d. h. unbegrenzte Empfänglichkeit, Verwirklichung aller Anlagen in der Erscheinung, eine Erschließung der Welt in ihrer Fülle verlangt. Vom übersinnlichen Pol der *Person* aus hingegen gilt es gerade umgekehrt, die Einheit des Wesens, jene Konstante, die Schiller hier *Form* nennt, als Bleibendes, Gültiges und Ewiges noch gegen allen Wechsel zu bewahren und durchzuhalten.“²⁹⁶

Der Stofftrieb ist es also, der dem Menschen die „Existenz in der Zeit“²⁹⁷, die „physische Existenz“²⁹⁸ in der empirischen Welt ermöglicht. Dieses Dasein, so Schiller, basiert ausschließlich auf der Fähigkeit des Menschen, zu empfinden. Der Stofftrieb ist also „verbunden mit unserer Außenbedingtheit, Empfänglichkeit, Sinnlichkeit, Materialität, physischen Bedürftigkeit, Beschränktheit, Wandelbarkeit

²⁹² ÄE, 12. Brief, S. 344.

²⁹³ ÄE, 11. Brief, S. 342.

²⁹⁴ ÄE a.a.O., S. 344.

²⁹⁵ ÄE, 12. Brief, S. 345 f.

²⁹⁶ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 261.

²⁹⁷ ÄE, 14. Brief, S. 353.

²⁹⁸ VE, S. 185.

und Zeitlichkeit.“²⁹⁹ Der Stofftrieb treibt den Menschen zum „Empfangen [des] Materiereichtum[s] der Wirklichkeit“³⁰⁰ – so Meyer-Drawe. „Damit“, so Janke, „liegt die Richtung des Stofftriebes als Entäußerung fest: Er wendet sich weg vom Ich auf die Realitäten der Welt hin.“³⁰¹

Der Formtrieb hingegen ermöglicht dem Menschen seine „absolute Existenz“³⁰² als Verstandes- und Vernunftwesen und drängt auf „Behauptung der Persönlichkeit“³⁰³. Die Tendenz zu einem Leidens- oder Passivitätsmoment beim Stofftrieb und die Tendenz zu einem Tätigkeits- bzw. Aktivitätsmoment im Formtrieb sind ersichtlich. Dabei muss bedacht werden, dass dennoch beide Triebe sind und als solche grundsätzlich aktivieren, zum Akt drängen und ihre Potenz aktualisieren. Dass der Stofftrieb die Empfänglichkeit und damit das Leiden aktualisiert und dass der Formtrieb die Bestimmung der Bestimmbarkeit des Stoffes nach den Formgesetzen des Verstandes und der Vernunft aktualisiert, darin liegt die Differenz beider Triebe, nicht in ihrem grundsätzlichen Zug zur Aktuierung. Gegenstandsbereich des Formtriebs ist also nicht das passive Erleiden oder die Nicht-Tätigkeit, sondern aktive Bestimmung oder Mitwirkung, kurz: Tätigkeit und Formung. Er bezieht sich auf „unsere Innengeleitetheit, Gestaltungskraft, Vernünftigkeit, Idealität, moralische Freiheit, Absolutheit, Identität und Unendlichkeit.“³⁰⁴ Der Formtrieb ermöglicht dem Menschen

„Distanznahme von der Welt und von den Nötigungen seiner Sinnlichkeit; er erlaubt ihm vermittels der Gestaltungskraft und des intellektuellen Vermögens aktiv auf seine innere und äußere Welt einzuwirken und sie gemäß seiner rationalen und moralischen Vorstellungen zu formen.“³⁰⁵

²⁹⁹ Krämer 2007, S. 166.

³⁰⁰ Meyer-Drawe 2006, S. 39.

³⁰¹ C. Janke 1999, S. 114.

³⁰² ÄE, 14. Brief, S. 353.

³⁰³ ÄE, 12. Brief, S. 346.

³⁰⁴ Krämer 2007, S. 166.

³⁰⁵ Dietrich/Krinninger/Schubert 2012, S. 39.

Im Gegensatz zum Stofftrieb, der den Menschen „weg vom Ich auf die Realitäten der Welt richtet“³⁰⁶, so richtet der Formtrieb den Menschen hin zu seinem Ich. Er ist „absolut“, d. h. „losgelöst vom Andrang der Zeit und der Sinnlichkeit des Empfindens und Begehrens.“³⁰⁷ Die Entgegensetzung der beiden Triebe ist nicht mehr von der Hand zu weisen und dies scheint zu einer Zerstörung der „Einheit der menschlichen Natur“³⁰⁸ zu führen. In dieser Dyarchie der beiden Triebe ist der Mensch "hin und her gerissen", entweder den Forderungen des Stofftriebs oder denen des Formtriebs Folge zu leisten:

„Einheit fordert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannichfaltigkeit, und von beyden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen.“³⁰⁹

Dieses Problem betreffend stellt Janke die Frage, ob der Mensch „dadurch, daß er gänzlich dem Formtrieb folgt, die Verwirklichung seines Wesen darin [findet], erkennender Geist und moralische Person zu sein? Hat nicht der ethische Idealismus (Kant, Fichte) darin die Bestimmung des Menschen gefunden?“³¹⁰ Schiller aber deutet Wesensverwirklichung von vornherein anders. Für ihn erschöpft sie sich nicht in der Fähigkeit, ausschließend dem Formtrieb folgen zu können, sondern sie ergibt sich erst durch die Entwicklung eines harmonischen Verhältnis *beider* Seiten der sinnlich-vernünftigen Doppelnatur und eine einseitige Ausprägung kann „bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie“³¹¹ hervorbringen. Wenn der Formtrieb uneingeschränkt wirkt, so „bringt es der Mensch zu nichts als zu einer Ideen-Einheit“ und er „erreicht nicht die Einheit von Geist und Gemüt, von Kopf und Herz als seine wahre Bestimmung.“³¹² Mit anderen Worten: Durch eine einseitige Ausprägung der Kräfte gefährdet der Mensch die Einheit seiner Natur und verfehlt so seine

³⁰⁶ C. Janke 1999, S. 114.

³⁰⁷ C. Janke a.a.O., S. 115.

³⁰⁸ ÄE, 13. Brief, S. 347.

³⁰⁹ ÄE, 4. Brief, S. 316 f.

³¹⁰ C. Janke 1999, S. 116.

³¹¹ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 347 f.

³¹² C. Janke 1999, S. 116.

eigentliche Bestimmung, die darin besteht, diese Einheit harmonisch zu entwickeln und aufrechtzuerhalten.

Zusammengefasst bedeutet dies, dass es Schiller nicht darum geht, dass der Mensch „Einen dieser beyden Triebe ausschließend, oder nur Einen nach dem Andern befriedigt“³¹³. Es geht ihm um Harmonie und zwar um die Harmonie von Materie und Form, Sinnlichkeit und Vernunft, Realität und Formalität, Stofftrieb und Formtrieb.

Das, was die Einheit der menschlichen Natur – wohlgerne in der empirischen Welt – gewährleisten kann, ist Harmonie und zwar eine Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit, von Person und Zustand, von Formalität und Realität, von Formtrieb und Stofftrieb – kurz gesagt geht es um ein harmonisches Verhältnis von Selbst- und Fremdbestimmung – um ein ausgewogenes und in sich stimmiges *Sowohl-als-auch*, um ein *Zugleich*.

Nach Schiller gestaltet sich dieses Sowohl-als-auch jedoch schwierig, denn bei dem „ersten Anblick scheint nichts einander mehr entgegen gesetzt zu seyn, als die Tendenzen dieser beyden Triebe“³¹⁴. Der Formtrieb drängt nach „größtmögliche Selbstständigkeit und Intensität“, wohingegen der Stofftrieb „größtmögliche Veränderlichkeit und Extensität“³¹⁵ verlangt.

„Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt *ergreift* der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freyheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt *begreift* der Mensch, desto mehr Form schafft er ausser sich.“³¹⁶

Der Formtrieb will „auf Seiten der Vernunft die *Aktivität* aufs höchste [...] treiben“. Der Stofftrieb hingegen will „auf Seiten des Gefühls die *Passivität* aufs höchste [...] treiben“³¹⁷. Wie soll unter solchen Bedingungen eine harmonische Einheit entstehen? Der Mensch soll seine Passivität und seine Aktivität aufs Höchste treiben – nicht abwechselnd, nicht nacheinander, sondern, wie bereits erwähnt, zu-

³¹³ ÄE, 14. Brief, S. 353.

³¹⁴ ÄE, 13. Brief, S. 347.

³¹⁵ ÄE a.a.O., S. 349.

³¹⁶ ÄE, ebd.

³¹⁷ ÄE, ebd. (Herv. d. Verf.).

gleich. Dietrich, Krinninger und Schubert fassen diese beiden, doch sehr widersprüchlich erscheinenden Aufgaben des Menschen – die, wie in Abschnitt 1.3 bereits angemerkt wurde, auch in direkter Verbindung zur Bildung des Menschen stehen – wie folgt zusammen:

„Bilde dich aus darin, die Welt zu empfangen und zugleich darin, sie zu bestimmen, zu verändern, selbsttätig in sie einzugreifen! Sei dir deiner Abhängigkeit vom Natürlichen, Animalischen bewusst und verliere nicht die Nähe zu dieser materiellen Seite; Sorge aber zugleich dafür, den Abstand zu vergrößern, alles mit kühlem Blick zu mustern und die Welt aktiv zu gestalten, wo es vernünftigerweise notwendig erscheint. Bleibe bestimmbar und werde dabei bestimmend.“³¹⁸

Ist es überhaupt möglich, unter der Bedingung, dass Stofftrieb und Formtrieb in entgegengesetzte Richtungen drängen, die Einheit der menschlichen Natur zu erhalten? Nach Schiller ist dies möglich, wenn die beiden Aufgaben nicht als sich gegenseitig ausschließend, sondern als in einem komplementären Verhältnis zueinander verstanden werden:

„Wahr ist es, ihre *Tendenzen* widersprechen sich, aber was wohl zu bemerken ist, nicht in *denselben Objekten*, und was nicht aufeinander trifft, kann nicht gegeneinander stoßen.“³¹⁹

Das Objekt des Stofftriebs ist der Zustand, das Objekt des Formtriebs ist die Person. Sie gehen je auf verschiedene Seinsweisen. Und Schiller führt weiter aus:

„Der sinnliche Trieb fodert zwar Veränderung, aber er fordert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke: daß ein Wechsel der Grundsätze sey. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit – aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daß Identität der Empfindung sey. Sie sind einander also von Natur nicht entgegengesetzt“³²⁰.

Von Natur aus widersprechen sich Sinnlichkeit und Vernunft also nicht. Diese Annahme ist für Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung von hoher Relevanz, denn:

³¹⁸ Dietrich/Krinninger/Schubert 2012, S. 41.

³¹⁹ ÄE, 13. Brief, S. 347.

³²⁰ ÄE, ebd.

„Sobald man einen ursprünglichen, mithin nothwendigen Antagonism beyder Triebe behauptet, so ist freylich kein anderes Mittel die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt *unterordnet*.“³²¹

Dann wären wir wieder bei dem ethischen Idealismus, in dem die Vernunft der Sinnlichkeit übergeordnet wird und fern ab von Schillers Idee eines harmonischen Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Vernunft.

Nichtdestotrotz – ein grundsätzlicher Antagonismus ist vorhanden. Es ist der Antagonismus zweier Potenzen, zweier Energien bzw. – wie das im Deutschen spätestens seit Leibniz ausgedrückt wird – zweier Kräfte. Und wenn man bedenkt, dass der Kräftehaushalt, die Energie, des endlichen Subjektes beschränkt ist, dann kann es zu einem Verdrängungskampf zweier Kräfte kommen. Daran ändert ihre unterschiedliche Tendenz, ändern ihre unterschiedlichen, komplementären Objekte, auf die sie gerichtet sind, nichts.

Bei dem Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft handelt es sich also nicht um einen Widerspruch, in dem sich Sinnlichkeit und Vernunft gegenseitig ausschließen, sondern um einen Widerstreit der Kräfte. Der sinnliche Trieb bezieht sich nicht auf die Objekte des Formtriebs und der Formtrieb bezieht sich nicht auf die Objekte des Stofftriebs. Dass beide aber unbestreitbar Einfluss aufeinander ausüben, liegt daran, dass sie sich zueinander in einem wechselseitigen Verhältnis befinden, indem die:

„Wirksamkeit des einen die Wirksamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt, und wo jeder einzelne für sich gerade dadurch zu seiner höchsten Verkündigung gelangt, daß der andere thätig ist.“³²²

Der sinnliche Trieb ist also nicht in der Lage, sein Objekt zu verwirklichen, ohne dem Formtrieb zugleich zu ermöglichen, das seine zu verwirklichen und umgekehrt.

„nur insofern er [der Mensch] selbstständig ist, ist Realität ausser ihm, ist er empfänglich; nur insofern er empfänglich ist, ist Realität in ihm, ist er eine denkende Kraft.“³²³

³²¹ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 347.

³²² ÄE, 14. Brief, S. 235.

³²³ ÄE, 13. Brief, S. 352.

Beide Triebe und somit auch beide Naturen bzw. Vermögen des Menschen, sind demnach wechselseitig voneinander abhängig: Die sinnliche Natur kann sich nicht verwirklichen ohne die vernünftige und gleichzeitig bedeutet die Verwirklichung der einen mindestens die Einschränkung der anderen.³²⁴ Derart stellte es sich auch bereits bei der Analyse der beiden Fundamentalgesetze dar. Die Veräußerung des Inneren führt zur Formung des Äußeren bzw. die Formung des Äußeren führt zur Veräußerung des Inneren. Der Mensch kann sein Inneres nicht veräußern, ohne gleichzeitig das Äußere zu formen und er kann nicht formend in die äußere Welt eingreifen, ohne sein Inneres nach außen zu tragen.

1.5 Der Spieltrieb als harmonisierendes Moment

Der Streit der beiden Triebe um die Vorherrschaft muss nach dem in Abschnitt 1.4 Entfalteten beigelegt werden können. Das deutet sich schon darin an, dass die Triebe auf je verschiedene Objekte gehen, die jeweils nicht ohne das andere Objekt bestehen können. Dieser Grundgedanke soll noch einmal an dem Wechselverhältnis von Stoff (Materie) und Form vergegenwärtigt werden. Beide sind – rein gedacht – Prinzipien. In der Realität aber kommen sie nur gemeinsam vor, denn es gibt keine Materie ohne Form und keine Form ohne Materie. Das sagt auch Schiller. Da die Triebe nun reale Kräfte sind, müssen sie schon eine Kombination von Stoff und Form sein, aber derart, dass in dem einen Trieb das Stoffliche und in dem anderen das Formhafte überwiegt. Beim Stofftrieb liegt das auf der Hand. Die Formen der Empfänglichkeit sind die kantischen Formen der reinen Anschauung: Raum und Zeit. Schiller betont ja stets, dass es um die Rezeptivität in Bezug auf ein Äußeres (Raum) geht und dass es einen sich ändernden Zustand nur in der Zeit gibt. Thomas von Aquin hat dies so genannt: die reale Materie, die dem Prinzip der Materie am nächsten steht, muss schon gekennzeichnet sein – *materia signata*.³²⁵ Und da Materie Prinzip der Veränderung und der Individuation ist, muss die reale Materie eine *materia quantitate designata* sein. Dass der Stofftrieb auch für Individuation zuständig

³²⁴ Vgl. ÄE, 14. Brief, S. 352 f.

³²⁵ Vgl. Meder 2015.

ist, ergibt sich bei Schiller aus dem 19. Brief, worauf später zurückzukommen ist.

Beim Formtrieb muss das Gleiche gelten. Reine Form ist Prinzip. Der Formtrieb muss als eine reale Kraft schon eine Kombination von Form und Stoff sein, bei der allerdings die Formhaftigkeit maximal und das Stoffliche minimal ist. Schiller lässt sich dazu nicht aus. Man muss also suchen, in welchem der Dualismen dieses Problem implizit gelöst ist. Es ist sicherlich nicht beim Dualismus der Vermögen, Sinnlichkeit und Vernunft/Verstandes, zu finden, denn als reine apriorische Vermögen sind beide Vermögen Formen: Sinnlichkeit als Form der Anschauung und Verstand/Vernunft als logische bzw. moralische Form. Es muss im Dualismus von Zustand und Person zu finden sein. Denn als Seinsformen kommt ihnen Realität zu. Inwiefern kann Person eine *forma materialiter designata* sein? Durch ihre Endlichkeit ist sie stofflich gezeichnet, im Gegensatz zum Göttlichen muss sie einen Anfang nehmen. Die endliche Person muss also naturhaft sein, um anfangen und werden zu können.

„Da die Natur dem Menschen zwar die Bestimmung *gibt*, aber die Erfüllung derselben *in seinen Willen stellt*, so kann das gegenwärtige Verhältnis seines Zustandes zu seiner Bestimmung nicht Werk der Natur, sondern muß sein eigenes Werk seyn.“³²⁶

Die Natur gibt dem Menschen die Bestimmung, sein eigenes Werk zu sein, d. h. Person zu sein. Diese naturhafte Bestimmtheit der Person ist ihre stoffliche Zeichnung. Sie kann stofflich gezeigt werden als die Instinktlosigkeit des Menschen. Dieser "Kniff" der Natur setzt den Menschen frei sich selbst zu bestimmen. Das Verhältnis seines je aktuellen Zustandes zu seiner Bestimmung ist das Werk des Menschen selbst, Werk seines Personseins als einer naturhaften Bestimmung. Der Mensch ist mithin naturhaft fremdbestimmt, sich, sein Menschsein, selbst zu bestimmen. Diese naturhafte Bestimmung ist ihm in der Vernunft einsichtig als die Idee seiner vollständigen Bestimmung.

³²⁶ AuW, S. 273.

„Dieses Wechselverhältniß beyder Triebe ist zwar bloß eine Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseyns ganz zu lösen im Stand ist. Es ist im eigentlichsten Sinne des Worts die *Idee seiner Menschheit*, mithin ein unendliches, dem er sich im Laufe der Zeit immer mehr nähern kann, ohne es jemals zu erreichen.“³²⁷

Die Idee gibt uns zwar die Richtung unserer Selbstbestimmung vor, aber es stellt sich die Frage: *Wie die Menschheit in mir zu realisieren ist?* Dies ist die Frage nach einem Bindeglied – nach etwas, das zwischen den beiden Trieben nicht nur vermittelt und die Funktion eines Schlichters einnimmt, sondern gleichzeitig die Entwicklung weitertreibt und zu etwas Höherem führt. Schiller sieht die Lösung in einem dritten Trieb, dem „*Spieltrieb*“³²⁸. Dieser Trieb ist allerdings kein dritter *Grundtrieb* neben den beiden anderen Trieben. Denn was soll das dritte neben Form und Stoff sein? Der Spieltrieb muss sich aus den beiden Grundtrieben ergeben. Er ist abgeleitet.

Konkretisiert man die Idee des Menschseins, dann heißt dies:

„»Er soll nicht auf Kosten seiner Realität nach Form, und nicht auf Kosten der Form nach Realität streben; vielmehr soll er das absolute Seyn durch ein bestimmtes, und das bestimmte Seyn durch ein unendliches suchen. Er soll sich eine Welt gegenüber stellen, weil er Person ist, und soll Person seyn, weil ihm eine Welt gegenüber steht. Er soll empfinden, weil er sich bewußt ist, und soll sich bewußt seyn, weil er empfindet.«“³²⁹

Diese zum Ideal entfaltete Idee des Menschseins enthält folgendes Sollen: Das Absolute soll im kontingent Bestimmten gesucht und gefunden werden, das Unendliche im Endlichen. Weil er Person ist, soll er Zustand sein und umgekehrt. Weil er sensibel ist, soll er sich bewusst sein und umgekehrt. Der eine Trieb soll jeweils Grund für den anderen sein. Die nächste Frage, die Schiller stellt, ist die Frage, ob es in der Erfahrung Fälle gibt, in denen sich Menschen diesem Ideal annähern.

³²⁷ ÄE, 14. Brief, S. 352 f.

³²⁸ ÄE a.a.O., S. 353.

³²⁹ ÄE, ebd.

„Vorausgesetzt, daß Fälle dieser Art in der Erfahrung vorkommen können, so würden sie einen neuen Trieb in ihm aufwecken, der eben darum, weil die beyden andern in ihm zusammenwirken, einem jeden derselben, einzeln betrachtet, entgegengesetzt seyn, und mit Recht für einen neuen Trieb gelten würde.“³³⁰

Die Erfahrung des Ausgleichs der Grundtriebe weckt in dem Menschen einen neuen Trieb. Dieser Trieb also entsteht erst über Erfahrung. Damit deutet sich schon hier an, dass er auch Resultat von Bildung sein kann. Die Verwendung des Begriffs *Spiel* zur Kennzeichnung des neuen Triebes begründet Schiller damit, dass im Spiel die Gegensätze stets vereint sind und somit ein Freiheitsmoment, das ebenfalls den Spieltrieb charakterisiert, vorliegt. So erklärt er:

„Diesen Nahmen rechtfertigt der Sprachgebrauch vollkommen, der alles das, was weder subjektiv noch objektiv zufällig ist, und doch weder äußerlich noch innerlich nöthigt, mit dem Wort Spiel zu bezeichnen pflegt.“³³¹

Das Spiel ist nicht zufällig (kontingent), sondern absolut im Sinne von "losgelöst", von allem anderen losgelöst, - und das sowohl objektiv als auch subjektiv. Man kann sich dies schnell an "Mensch-ärgere-dich-nicht" klar machen. Dieses Spiel hat seine eigene Rahmung, die nichts mit der realen Welt zu tun hat. Außerdem gibt es weder einen äußerlichen noch einen inneren Zwang, dieses Spiel zu spielen. Ich kann es nur als freiwillig gewählt spielen. Ansonsten kippt Spiel in Ernst oder Sucht um.

Der Spieltrieb, der im Menschen über die beiden Grundtriebe angelegt ist³³², benötigt jedoch, im Gegensatz zu den anderen beiden Trieben, ein Moment der Aktivierung:

„wo er [der Mensch] sich zugleich seiner Freyheit bewußt würde [Form], und sein Daseyn empfände [Materie], wo er sich zugleich als Materie fühlte und als Geist kennen lernte, so hätte er in diesen Fäl-

³³⁰ ÄE, 14. Brief, S. 353.

³³¹ ÄE, 15. Brief, S. 357.

³³² Schiller spricht davon, dass der Trieb „aufgeweckt“ wird (vgl. ÄE, 14. Brief, S. 353).

len, und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit“³³³.

Die grundlegende Bedingung für die Aktivierung des Spieltriebs liegt demnach in einem Moment der Erfahrung, dem Moment, in dem der Mensch sich darüber *bewusst* ist, dass beide Triebe (Stoff- und Formtrieb) in ihm wirken. Der alles entscheidende Unterschied zwischen der *normalen* Erfahrungen und dieser *besonderen* liegt demnach in dem *Sich-darüber-bewusst-sein*.

Da der Spieltrieb sämtliche antagonistischen Eigenheiten von Stoff- und Formtrieb vereinigt, wird er, durch diese Vereinigung, zu einem eigenständigen Trieb. Das Bestreben dieses Triebes, der nun die Gegensätze in sich vereinigt, geht auf Harmonie der Gegensätze – also auf die Aufhebung ihrer Gegensätzlichkeit zu Gunsten von Komplementarität und/oder Wechselwirkung:

„Der sinnliche Trieb will bestimmt *werden*, er will sein Objekt empfangen; der Formtrieb will *selbst* bestimmen, er will sein Objekt hervorbringen: der Spieltrieb wird also bestrebt seyn, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.“³³⁴

Der Spieltrieb befriedigt beide Grundtriebe, indem er ihnen entgegenkommt. Der Stofftrieb will in seinen reduzierten Formen (Raum und Zeit) empfangen. Das kann und soll er auch. Das Empfangen muss ja nicht durch äußere Natur bestimmt sein. Es kann ja auch ästhetisch gestaltet sein – und zwar derart, dass es der reduzierten Formalität des Stofftriebes entgegen kommt. Umgekehrt will der Formtrieb sein Objekt hervorbringen. Das soll er auch können. Er muss sich nur seiner eigenen Natürlichkeit bewusst sein, seiner Endlichkeit, und so gestalten, dass er die eigene natürliche Stofflichkeit in den Formen von Raum und Zeit als Gestaltungsbasis benutzt. Er bewahrt sich so auf der einen Seite die nötige Ruhe, auf der anderen Seite die Bewegung und dies führt zur höchsten Dynamik, die Schiller mit dem Begriff der „lebenden Gestalt“ zum Ausdruck bringt.

³³³ ÄE, 14. Brief, S. 353.

³³⁴ ÄE a.a.O., S. 354.

„Der Gegenstand des sinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt *Leben* [...]. Der Gegenstand des Formtriebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt *Gestalt* [...]. Der Gegenstand des Spieltriebes, in einem allgemeinen Schema vorgestellt, wird also *lebende Gestalt* heißen können; ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen, und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung *Schönheit* nennt, zur Bezeichnung dient.“³³⁵

Durch den Begriff der „lebenden Gestalt“ gelangt Schiller nun zurück zu seinem Untersuchungsgegenstand, den er im ersten Brief selbst als das „*Schöne und die Kunst*“³³⁶ bezeichnet und bettet diesen nun in seine weiteren Ausführungen ein. Unter Berücksichtigung von Schillers Gedanken, dass der physische Mensch nur vernünftig werden kann, wenn er vorher ästhetisch ist³³⁷, bedeutet dies, dass der Spieltrieb, dessen Gegenstand die „lebende Gestalt“ ist, eine Funktion in der Mitte einnimmt und gleichzeitig alles vereinigt, und dass dazu Einbildungskraft notwendige Bedingung ist, sieht auch schon Kant:

„Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt. Also muß der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte *an* einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt sein.“³³⁸

Bei Schiller ist die Einbildungskraft ein Mittleres des Gemüts, das über das Spiel und seinen ästhetischen Charakter bestimmt ist.

„Das Gemüth geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* thätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben, und durch eine Entgegensetzung eine Negation bewirken.“³³⁹

³³⁵ ÄE, 15. Brief, S. 355.

³³⁶ ÄE, 1. Brief, S. 309.

³³⁷ Vgl. ÄE, 23. Brief, S. 383.

³³⁸ KdU, S. 132.

³³⁹ ÄE, 20. Brief, S. 375.

Diesen Zustand, der sowohl die Sinnlichkeit als auch die Vernunft vereinigt, nennt Schiller den ästhetischen – weil alles in seiner Gänze erfasst wird, ohne dass ein bestimmter Faktor besondere Beachtung findet.³⁴⁰ Mit der Theorie des Spieltriebs durchbricht Schiller die Co-Prinzipialität von Form und Stoff in deren Entgegensetzung und bringt diese Entgegensetzung als Kräfte in einen ästhetischen Vollzug und Prozess ein, den er *Spiel* nennt. Die Performanz des Spiels führt den Menschen zu einem nie endenden Bildungsprozess.

„Freylich besitzt er diese Menschheit der Anlage nach schon vor jedem bestimmten Zustand, in den er kommen kann, aber der That nach verliert er sie mit jedem bestimmten Zustand, in den er kommt, und sie muß ihm, wenn er zu einem entgegengesetzten soll übergehen können, jedes Mal aufs neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden.“³⁴¹

³⁴⁰ Vgl. ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 375 f.

³⁴¹ ÄE, 21. Brief, S. 378.

II. Sozial- und Gesellschaftskritische Dimension

Anhand einer Analyse des gesellschaftlichen Status Quo und seiner Entstehungsbedingungen entwirft Schiller in den Briefen 2 bis 10 seine Sozial- und Gesellschaftskritik, die, während ihres Verlaufs, in eine Kultur- und Politikkritik unterteilt wird. Zentral ist hier 1) Schillers erstmaliger Bezug auf den „politischen Schauplatz“³⁴² Frankreich bzw. Schillers Bezug zur Französischen Revolution und seine damit verbundene „[Kontrastierung]“³⁴³ zwischen der (politischen) Freiheit in Form des „Richterstuhle[s] reiner Vernunft“³⁴⁴ und der „so ganz anders gearteten Freiheit der Einbildungskraft“³⁴⁵, 2) seine Entfremdungstheorie und 3) seine „Dialektik der Aufklärung“.

Diesen Einzelanalysen geht ein Legitimationsversuch der Beschäftigung mit Ästhetik bzw. der Notwendigkeit einer Ästhetischen Erziehung voran. So stellt Schiller eingangs die Frage, ob, unter Berücksichtigung der Eskalation der Französischen Revolution und ihrer Ausartung in den wohlbekannten Terreur von 1794, die Beschäftigung mit Ästhetik überhaupt angemessen ist oder ob diese nicht eigentlich hinter die Beschäftigung mit politischen und ethischen Frage- und Problemstellungen zurücktreten müsste:

„Ist es nicht wenigstens ausser der Zeit, sich nach einem Gesetzbuch für die ästhetische Welt umzusehen, da die Angelegenheiten der moralischen ein soviel näheres Interesse darbieten, und der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeitumstände so nachdrücklich aufgefordert wird, sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer wahren politischen Freyheit zu beschäftigen?“³⁴⁶

Auch ist Schiller sich über den, gemessen an den Trends und Strömungen der Zeit, allgemein niedrigen Stellenwert einer philosophischen Ästhetik bewusst:

„Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Kunst des Ideals zu ent-

³⁴² ÄE, 2. Brief, S. 311.

³⁴³ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 251.

³⁴⁴ ÄE, 2. Brief, S. 312.

³⁴⁵ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 251.

³⁴⁶ ÄE, 2. Brief, S. 311.

fernen droht. [...] Jetzt aber herrscht das Bedürfnis, und beugt die gesunkene Menschheit unter sein tyrannisches Joch. Der *Nutzen* ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen und alle Talente huldigen sollen. Auf dieser groben Waage hat das geistige Verdienst der Kunst kein Gewicht, und, aller Aufmunterung beraubt, verschwindet sie von dem lermenden Markt des Jahrhunderts.“³⁴⁷

Schiller beklagt hier die Abwendung der Menschen vom Ideal, die daraus resultierende geistlose Nutzenorientierung und das gewöhnliche Streben nach Bedürfnisbefriedigung – kurz: den Sturz der Menschen in Oberflächlichkeit und Trivialität und das damit verbundene Verweilen der Menschen innerhalb der „Bande des physischen“³⁴⁸. In dieser utilitaristischen Grundhaltung der Menschen ist nicht mehr der Gedanke an das Höchste und Beste die Orientierungshilfe für menschliches Handeln geschweige denn die Kunst, sondern eine „beinahe bedingungslose Nutzenorientierung“, die den „Egoismus als Grundhaltung“³⁴⁹ hervorruft. Der Nutzen „an sich ist nicht das Böse sondern seine Herrschaft über den Menschen.“³⁵⁰ Betrachtet man dies nun historisch und zwar unter Berücksichtigung der utilitaristisch geprägten Erziehungskonzepte des Philanthropismus, so kann davon ausgegangen werden, dass Schiller diesen nicht nur kritisch gegenüber steht, sondern dass er sie konsequent ablehnt, weil sie den Menschen vom Ideal entfernen und dem Nutzen zuführen.

Zusammengefasst wird deutlich, dass die Beschäftigung mit Ästhetik, geschweige denn eine Ästhetische Erziehung, weder von sozial-historisch noch von politischer Notwendigkeit zu sein scheint und Schiller mit seinem Untersuchungsvorhaben nicht wirklich „auf dem Laufenden“ ist. Schiller ist also mit der Frage konfrontiert, die er für sich selbst beantworten muss: Verabsäumt er durch seine Untersuchung über das „Schöne und die Kunst“³⁵¹ die Beschäftigung mit den dringenderen und somit eigentlichen Problemen des Politischen oder des Ethischen? Der erste Teil von Schillers Antwort auf diese Frage lautet wie folgt:

³⁴⁷ ÄE, 2. Brief, S. 311.

³⁴⁸ ÄE, 5. Brief, S. 320.

³⁴⁹ Gerdenitsch, 2010, S. 86.

³⁵⁰ Heitger 2006, S. 28.

³⁵¹ ÄE, 1. Brief, S. 309.

„Ich hoffe, Sie zu überzeugen, daß diese Materie weit weniger dem Bedürfnis als dem Geschmack des Zeitalters fremd ist“³⁵².

Hier weist Schiller eindeutig darauf hin, dass die Beschäftigung mit dem Ästhetischen, auch wenn diese nicht zeitgemäß erscheint, weil sie nicht dem vorherrschenden Geschmack entspricht, in einem sehr engen Zusammenhang mit den Bedürfnissen der Menschen steht. Die Beschäftigung mit dem Ästhetischen im Allgemeinen oder konkretisiert die Ästhetische Erziehung im Besonderen, hält etwas bereit, was die Menschen benötigen, auch wenn es ihnen vielleicht nicht bewusst ist. Schiller legitimiert also mit der Behauptung, dass die Ästhetische Erziehung den Menschen etwas geben kann, was sie dringend benötigen, seine Untersuchung. Seine Theorie der Ästhetischen Erziehung ist somit eingebettet in einen sozialen Kontext und steht in direktem Bezug zur konkreten Lebenswirklichkeit der damaligen Menschen.

Nicht ganz zu Unrecht könnte an dieser Stelle eingewendet werden, dass die alleinige Aussage "Ästhetische Erziehung befriedigt ein aktuelles Bedürfnis", keine ernstzunehmende Legitimation und erst recht kein ernstzunehmendes Fundament eines erziehungstheoretischen oder bildungstheoretischen Konzeptes sein kann. Deshalb folgt nun Schillers zweiter Teil der Antwort auf die Frage nach der Legitimation einer Theorie der Ästhetischen Erziehung, worin sich gleichzeitig auch die „Hauptthese“³⁵³ und das Fundament seines Programmes der Ästhetischen Erziehung findet. Man muß

„um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen [...], weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert.“³⁵⁴

Schiller verknüpft also das Ästhetische nicht nur mit Freiheit, sondern er bestimmt das Ästhetische als Bedingung von Freiheit. Die „Schönheit [geht] der Freyheit voran“³⁵⁵ und deswegen, so schlussfolgert Gamm, kann die Lösung der moralischen und „politische[n] Pro-

³⁵² ÄE, 2. Brief, S. 312.

³⁵³ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 251.

³⁵⁴ ÄE, 2. Brief, S. 312.

³⁵⁵ ÄE, 2. Brief, S. 312.

bleme [nur] auf ästhetischem Wege erfolgen.“³⁵⁶ Aus diesem Grunde ist „die Philosophie des Schönen auch vom gegenwärtigen politischen Augenblick aus“ nicht nur „eine dringende und verpflichtende Aufgabe“³⁵⁷, sondern *die* dringendere und verpflichtendere Aufgabe. Auf diesem Wege negiert Schiller den möglichen Einwurf, dass er den aktuellen Problemlagen durch die Beschäftigung mit Ästhetik keine Aufmerksamkeit schenkt, denn das Gegenteil ist der Fall: Durch die Beschäftigung mit Ästhetik schenkt er den aktuellen politischen und moralischen Problemen *höchste* Aufmerksamkeit, denn die Freiheit der Einbildungskraft, die Freiheit, die im Schönen liegt, wird notwendige Bedingung für die der Vernunft inhärenten Freiheit (vgl. Themenfeld III). Diese These, so gibt Berghan zu bedenken, ist „in jeder Weise ungewöhnlich, da sie die Freiheit nicht aus dem Naturrecht oder einem Gesellschaftsvertrag ableitet, sondern als eine Funktion der Ästhetik betrachtet“³⁵⁸. Ehrenspeck fasst Schillers ästhetisches Unterfangen wie folgt zusammen:

„Seine Kulturkritik ist dabei getragen von der Hoffnung, durch »ästhetische Erziehung« den unfreien und unreifen sowie inhumanen Zustand der Gesellschaft auf kontinuierliche und humane Weise verändern und in sein Gegenteil verkehren zu können.“³⁵⁹

Auf die These, dass Schönheit die Bedingung für Freiheit ist, werde ich in Themenfeld III zurückkommen.

Im Folgenden soll nun Schillers Sozial- und Gesellschaftskritik erläutert werden. Dabei wird wie folgt vorgegangen. Um den Übergang zwischen Schillers Anthropologie und seiner Sozial- und Gesellschaftskritik herzustellen, werden in einem ersten Schritt die beiden Extremformen menschliche Fehlentwicklung, der „Wilde“ und der „Barbar“³⁶⁰ und die damit in einem direktem Zusammenhang stehenden Extremformen charakterlicher Fehlentwicklung „Verwilderung“ und „Erschlaffung“³⁶¹, dargestellt. Die Darstellung dieser beiden Fehlformen bildet insofern den Übergang zwischen der Anthropologie

³⁵⁶ Gamm 1991, S. 137.

³⁵⁷ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 251.

³⁵⁸ Berghan 2010b, S. 216.

³⁵⁹ Ehrenspeck 1998, S. 113.

³⁶⁰ ÄE, 4. Brief, S. 318.

³⁶¹ ÄE, 5. Brief, S. 319.

und der Sozial- und Gesellschaftskritik, da die Möglichkeit der Entwicklung solcher Fehlformen in Schillers anthropologischem Grundverständnis angelegt ist, es aber nur unter bestimmten sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen zu diesen Fehlformen kommt. Um diesen Zusammenhang näher zu erläutern, wird stellenweise auf Schillers Anthropologie rekurriert. Im Anschluss daran soll dargestellt werden, dass weder der Wilde noch der Barbar fähig sind, mit Freiheit umgehen zu können. Hier wird Schillers Beispiel gefolgt, der die Unfähigkeit des Umgangs mit Freiheit entlang des Beispiels der Französischen Revolution darstellt. Im Anschluss daran soll Schillers Staatstheorie näher betrachtet werden. Hier widmet sich Schiller der zentralen politischen Frage, wie der „Nothstaat“³⁶² bzw. der „Naturstaat“³⁶³ umgewandelt werden kann in einen „sittlichen [Staat]“³⁶⁴ – in einen Staat der Vernunft. Bei dieser Analyse steht ihm erneut als Beispiel die Französische Revolution vor Augen, die bei eben dem Versuch, den Naturstaat in einen sittlichen umzuformen, gescheitert ist. Während dieser Kritik verlässt Schiller jedoch den lokalen „politischen Schauplatz“ Frankreich, wo „jetzt, wie man glaubt, das große Schicksal der Menschheit verhandelt wird“³⁶⁵ und weitet seine Untersuchungsergebnisse auf sein „Zeitalter“³⁶⁶ aus. Die Geschehnisse in Frankreich, so Käte Hamburger, sind für Schiller also lediglich eine „Startrampe, von der aus sich die Untersuchung in die Sphäre der geschichts- und staatsphilosophischen Spekulation hinaufschwingt.“³⁶⁷ Ebenfalls Teil seiner Sozial- und Gesellschaftskritik ist Schillers „Dialektik der Aufklärung“. Dabei bringt er die Epoche der Aufklärung und die sich auf einem Höhepunkt der Gewalt befindende Französische Revolution in einen argumentativen Zusammenhang. Das genuine Ziel der Aufklärung bestand darin, den Menschen von der Fremd- zur Selbstbestimmung zu führen und der „Gebrauch des eigenen Verstandes“ war dafür Mittel, Weg und Ziel. Selbstbestimmung wird demnach erreicht durch die Über-

³⁶² ÄE, 3. Brief, S. 313.

³⁶³ ÄE a.a.O., S. 314.

³⁶⁴ ÄE ebd.

³⁶⁵ ÄE, 2. Brief, S. 311.

³⁶⁶ ÄE, 5. Brief, S. 319.

³⁶⁷ Hamburger 1970, S. 138.

windung der Fremdbestimmung durch Rationalität. Auch bei Schiller findet sich das Moment der Überwindung der Fremdbestimmung durch Rationalität. Jedoch ist sie nicht als Überwindung der Sinnlichkeit durch die Rationalität bzw. als die Unterdrückung der Sinnlichkeit durch die Rationalität zu verstehen. Ihm geht es um die Frage, wie Selbstbestimmung erreicht werden kann, ohne dass die Sinnlichkeit der Vernunft aufgeopfert werden muss. Nach Schiller ist dies nur möglich, wenn Sinnlichkeit und Vernunft in einem harmonischen Verhältnis zueinander stehen, dann, wenn das „Einzelne [...] in der Harmonie des Ganzen“³⁶⁸ verschwindet, also in ästhetischen Momenten. Die Entwicklung eines harmonischen Verhältnisses zwischen Stofftrieb und Formtrieb, Sinnlichkeit und Vernunft, Selbst- und Fremdbestimmung sieht Schiller durch die stark rationalistische Ausprägung und die Sinnlichkeit des Menschen vernachlässigende Philosophie der Aufklärung schlicht gefährdet. Abschließend sollen die von Schiller ausgemachten Folgen der gesellschaftlichen Missstände, Entfremdung des Menschen von der Natur, Spezialisierung, Vereinzelung und Arbeitsteilung und deren Überwindung, die Schiller zufolge, nur durch die schöne Kunst möglich ist, genauer betrachtet werden.

³⁶⁸ ÄE, 22. Brief, S. 383.

2. Wildheit und Barbarei

In Abschnitt 1.4 wurde erläutert, dass der Mensch durch zwei unterschiedliche Triebe, dem Stofftrieb und dem Formtrieb, angetrieben wird, seine beiden Grundvermögen, das „Gefühlvermögen[.]“ und das „Vernunftvermögen[.]“³⁶⁹ zu gebrauchen und diese, eben durch den Gebrauch, auszubilden bzw. zu kultivieren. Auf Seiten des Stofftriebs und des dazugehörigen Gefühlsvermögens bedeutet dies:

„Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt *ergreift* der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich“³⁷⁰.

Dieser Prozess steht unter dem Realitätsgesetz. Hier soll, wie in den Abschnitten 1.3 und 1.4 bereits erwähnt, die „Passivität“, d. i. die Empfänglichkeit, „aufs höchste“ getrieben werden. Der Mensch soll für eine Vielzahl von Erscheinungen (Dingen in der Welt) empfänglich werden. Die Empfänglichkeit muss sich deshalb – und so sagt es auch Schiller in dem vorangegangenen Zitat – auszeichnen durch die Komponenten Mannigfaltigkeit, Beweglichkeit und Offenheit³⁷¹ und die Qualität bzw. die Stärke des Empfindungsvermögens ist von der Ausbildung eben dieser drei Faktoren abhängig. Gegenteilig verhält es sich auf Seiten des Formtriebs und des Vernunftvermögens, denn

„je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freyheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt *begreift* der Mensch, desto mehr Form schafft er ausser sich.“³⁷²

Dieser Prozess steht unter dem Formalitätsgesetz. Hier soll die „Aktivität“, d. i. das gestaltende und formende Vermögen, „aufs höchste“ getrieben werden. Auch hier finden sich wieder drei Komponenten: Die Kraft, die Tiefe und die Freiheit.³⁷³

³⁶⁹ ÄE, 13. Brief, S. 348.

³⁷⁰ ÄE a.a.O., S. 349.

³⁷¹ Vgl. Schurr 1982, S. 163–166.

³⁷² ÄE, 13. Brief, S. 349.

³⁷³ Schurr 1982, S. 166 f.

Um einem Übergewicht auf der einen oder der anderen Seite vorzubeugen, muss die Intensität der Triebe und die Ausbildung der beiden Vermögen gleichwertig sein, um

„*erstlich*: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freyheit zu verwahren: *zweytens*: die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicher zu stellen.“³⁷⁴

Insgesamt betrachtet geht es Schiller hier um die Stärkung der Triebe und, in ihrer Folge, um die Kultivierung der Vermögen. Diese Stärkung und Kultivierung ist auf beiden Seiten, sowohl auf Seiten des Stofftriebes und dem Empfindungsvermögen als auch auf der Seite des Formtriebes und des Vernunftvermögens notwendig, um das eine gegen das andere sicherzustellen. Auf diese Weise kommt es im Idealfall zu einem Gleichgewicht beider Seiten, im Realfall zu einem harmonischen Verhältnis der Kräfte (vgl. dazu Kap. 7 u. Kap. 8). Sollte diese gegenseitige Sicherstellung aufgrund der Vernachlässigung der Stärkung einer der beiden Seiten nicht mehr gewährleistet sein, so geschieht es, dass ein Trieb den anderen an Stärke zur Aktualisierung überwiegt. Es kommt zu einem Ungleichgewicht sowohl zwischen der Intensität der Triebe als auch zwischen der Qualität der Vermögen. Da beide Triebe auf eine gleichwertige Stärke des jeweils anderen angewiesen sind, weil sie in einer „Wechselwirkung“ zueinander stehen, wo „jeder einzelne für sich gerade dadurch zu seiner höchsten Verkündigung gelangt, daß der andere thätig ist“³⁷⁵ und weil sie sich gegenseitig in ihren „gehörigen Schranken halten“³⁷⁶, kommt es in der Folge des Ungleichgewichts zu einer Fehlentwicklung, die letztlich zum Nachteil beider Seiten wird. So heißt es bei Schiller:

„Dieses Verhältniß nun kann der Mensch *umkehren*, und dadurch auf eine zweyfache Weise seine Bestimmung verfehlen. Er kann die Intensität, welche die thätige Kraft erheischt, auf die leidende legen, durch den Stofftrieb dem Formtriebe vorgreifen, und das empfangende Vermögen zum bestimmenden machen. Er kann die Extensität, welche der leidenden Kraft gebührt, der thätigen zutheilen, durch

³⁷⁴ ÄE, 13. Brief, S. 348.

³⁷⁵ ÄE, 14. Brief, S. 352.

³⁷⁶ ÄE, 13. Brief, S. 352.

den Formtrieb dem Stofftriebe vorgreifen, und dem empfangenden Vermögen das bestimmende unterstehen. In dem ersten Fall wird er nie *Er selbst*, in dem zweyten wird er nie *etwas Anderes* seyn, mithin eben darum in beyden Fällen Keines von beyden, folglich – Null sein.³⁷⁷

In beiden Fällen werden die „Sphären“³⁷⁸ verwirrt. Das sich gegenseitig in den gehörigen Schranken halten, funktioniert nicht mehr. Es kommt zu einem Rollentausch. Das Gefühl entscheidet nun auf dem Gebiet der Vernunft. Das „Geistige kann nur auf sinnliche Weise“³⁷⁹ genommen werden. D. h., dass die Vernunft auf dem „Gebiet des Gefühls“³⁸⁰ entscheidet und das Sinnliche nur noch auf geistige, auf rationale Weise, genommen werden kann.

Begünstigende Faktoren für diese Fehlentwicklung macht Schiller vor allem in der damaligen Gesellschaftsform und in der einseitigen Ausrichtung der Aufklärung auf die Ausbildung der Verstandes- und Vernunftvermögen aus. Von letzterer bleiben, Schiller folgend, sowohl die Gesellschaft als auch die menschliche Individualität, die „Lebensformen“³⁸¹, wie Spranger es nennt, nicht unberührt. Auf der gesellschaftlichen Ebene verweist Schiller darauf, dass Aufklärung etwas ist, mit dem sich die „verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen“³⁸² – wohlbemerkt ausschließlich die *verfeinerten* Stände also wohl die Aristokratie und das Bildungsbürgertum. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die Aufklärung bestimmte Bevölkerungsschichten nicht erreicht, nämlich die „niedern und zahlreichern Klassen“³⁸³. Damit wird sie ihrem eigenen Anspruch, den Ausgang *des Menschen* – also den Ausgang *aller* Menschen – aus seiner bzw. ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit einzufordern und zu unterstützen, nicht gerecht. Der Gegensatz der Klassen wurde durch die Aufklärung nicht vermindert, sondern gegenteilig ver-

³⁷⁷ ÄE a.a.O., S. 349.

³⁷⁸ ÄE a.a.O., S. 347.

³⁷⁹ W. Janke 1977, S. 218.

³⁸⁰ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

³⁸¹ Spranger selbst nennt sechs Lebensformen bzw. sechs „ideale[.] Grundtypen der Individualität“: Der „theoretische“, der „ökonomische“, der „ästhetische“, der „soziale“, der „religiöse“ Mensch und der „Machtmensch“ (Spranger 1950, S. 121–236).

³⁸² ÄE, 5. Brief, S. 320.

³⁸³ ÄE, 5. Brief, S. 319.

schärft. Nun stehen sich zwei Parteien gegenüber: Zum einen die scheinbar aufgeklärten, höheren Klassen und zum andern die unaufgeklärten niederen Klassen (vgl. dazu Kap. 5).

Auf individueller Ebene macht Schiller innerhalb dieses Zweiklassensystems nun zwei Arten aus, wie der Mensch sich selbst „entgegen gesetzt seyn“³⁸⁴, also mit sich selbst uneins sein kann:

„entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören.“³⁸⁵

Beides sind menschliche Fehlentwicklungsformen – Disharmonien – und können daher auch, wie Dietrich, Krinninger und Schubert es vorschlagen, als „Idealtypen des sich selbst verfehlenden Menschen“³⁸⁶ verstanden werden.

Der erste Typ, der „Wilde“, entspricht nach Matuschek dem „durch die Revolution freigesetzten Pöbel“³⁸⁷ und definiert sich durch die Herrschaft der Gefühle über die moralischen Grundsätze. Seine Triebe sind bloß auf „materielle Gegenstände“³⁸⁸ gerichtet. Demnach sind durch die Vernunft gegebene moralische Grundsätze zwar rudimentär vorhanden, werden aber von der Übermacht der Gefühle, also der Übermacht der Bedürfnisse, regiert. Damit sind die Grundsätze den Gefühlen hierarchisch untergeordnet. Bei dem „Wilden“ sind die von der Vernunft aufgestellten Grundsätze zwar vorhanden, jedoch nicht stark genug ausgeprägt, um in ein aussichtsreiches Konkurrenzverhältnis mit den Bedürfnissen treten zu können, geschweige denn, sich gegen die Bedürfnisse behaupten zu können. Der Zugang und der Gebrauch der Vernunft werden durch die Übermacht der Gefühle erschwert und bleiben so eine Art Nebensache. Der „Erbfeind aller Moralität“, der „Egoism“³⁸⁹ – so heißt es in Schillers Schrift *Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen* – ist die einzige Handlungsmotivation. In diesem Fall be-

³⁸⁴ ÄE, 4. Brief, S. 318.

³⁸⁵ ÄE, ebd.

³⁸⁶ Dietrich/Krinninger/Schubert 2012, S. 37.

³⁸⁷ Matuschek 2009, S. 163.

³⁸⁸ ÄE, 15. Brief, S. 358.

³⁸⁹ ÜnG, S. 24.

steht eine Disharmonie zugunsten der sinnlichen Seite der menschlichen Doppelnatur. Weitere, von dem Exempel der Revolution abgelöste, Beispiele dafür sind das „Schlagen von Kindern im Affekt“, „Vergewaltigungen“, „Tötungen im »Bluttausch«“³⁹⁰ oder das Austragen von Konflikten mit Fäusten statt mit Worten. Diese Beispiele sind von drastischer Art, jedoch gerechtfertigt, wenn folgendes Zitat von Schiller, in dem er das Wesen des „Wilden“ näher beschreibt, berücksichtigt wird:

„Die Stimme der Gerechtigkeit, der Mässigung, der Menschlichkeit wird von der lauter sprechenden Begierde überschrien. Er ist fürchterlich in seiner Rache, weil er die Beleidigung fürchterlich empfindet. Er raubt und mordet, weil seine Gelüste dem schwachen Zügel der Vernunft noch zu mächtig sind. Er ist ein wüthendes Thier gegen andre, weil ihn selbst der Naturtrieb noch tierisch beherrscht.“³⁹¹

Die Vernunft, als Gesetze aufstellendes Prinzip, ist zwar vorhanden, jedoch nur in einem unterentwickelten Stadium und kann (um bei Schillers Analogie der Reiterei zu verweilen) die Begierden nicht zügeln, nicht lenken. Der Wilde lässt seinen Gefühlen freien Lauf. Daher ist Wildheit auch immer etwas Affektgeleitetes, Unstrukturiertes, Ungestümes oder Regellooses. Nach Pierer ist Wildheit der

„Gegensatz der Cultur (s.d.); sie tritt überall hervor, wo die Ausbildung der menschlichen Natur gehindert u. den thierischen [sic] Trieben die Herrschaft über den Menschen gelassen wurde, entweder bei ganz rohen, aller Bildung untheilhaft [sic] gebliebenen Menschen [...], od. bei solchen, deren Erziehung so vernachlässigt wurde, daß die niedrigsten Triebe fessellos in ihnen wirken“³⁹².

Ziemlich deutlich tritt hier die Verbindung zw. mangelhafter Erziehung, fehlender Ausbildung und fehlender Bildung auf der einen und Wildheit auf der anderen Seite hervor. Wildheit ist also ein Resultat von mangelhafter Erziehung, fehlender Ausbildung und fehlender Bildung.

Bisher wurde mehrfach über das rudimentäre Vorhandensein moralischer Grundsätze bei dem so genannten Wilden gesprochen. Dies

³⁹⁰ Rittelmeyer 2005, S. 30.

³⁹¹ ÜnG, S. 22.

³⁹² PUL 1865, S. 213.

soll nun näher erläutert werden. Das Vorhandensein basaler moralischer Grundsätze entspricht Schillers basistheoretischer Annahme, dass das Gefühlsvermögen und das Vernunftvermögen natürliche Anlage des Menschen sind und beide demnach definitiv vorhanden sein müssen. Das Vorhandensein solch wenig entwickelter moralischen Grundsätze wird z. B. deutlich, wenn sich kurz vor oder während einer, von Bedürfnissen motivierten oder affektgesteuerten, Handlung, die eigentlich in Konflikt zu diesen Grundsätzen steht, »das Gewissen meldet« oder auch – so Rittelmeyer – nach der Handlung u. a. durch eine Äußerung des Bedauerns oder einer Entschuldigung im Sinne von „Das tut mir leid“. ³⁹³ In diesen Fällen ist zumindest in Ansätzen ein Bewusstsein für "Richtig" und "Falsch" vorhanden. Diesen moralischen Ansätzen kann sich die „Sinnlichkeit [...] bloß als Macht widersetzen“ ³⁹⁴, indem sie ihre Herrschaft über die Grundsätze kompromisslos und brutal behauptet. Damit ist der Wilde „noch ganz Natur und verachtet die Kultur“ ³⁹⁵ bzw. er ist der Kultur kaum fähig.

An dieser Stelle soll noch darauf hingewiesen werden, dass der von Schiller beschriebene „Wilde“ in keiner Weise gleichzusetzen ist mit dem Idealbild des „edlen Wilden“, wie es Rousseau entwickelt. Rousseau beschreibt mit seiner Theorie des „edlen Wilden“ einen Menschen *vor* der Vergesellschaftung. Schillers „Wilder“ hingegen ist nicht die Charakterisierung eines Menschen *vor* dem Eintritt in die Gesellschaft, sondern ein Terminus zur Beschreibung eines Entwicklungsergebnisses *durch* Vergesellschaftung.

Als zweite menschliche Fehlentwicklungsform oder als zweites disharmonisches Verhältnis des Menschen zu sich selbst, führt Schiller den „Barbaren“ an, womit er sich – Matuschek folgend – auf die „aufgeklärten Aristokraten“ ³⁹⁶ zur Zeit der Französischen Revolution bezieht. Hier ist auffällig, dass Schiller den „Barbar“ nicht als einen Menschen beschreibt, bei dem nun die Grundsätze die Gefühle *dominieren* (wie es im umgekehrten Fall bei dem Wilden be-

³⁹³ Rittelmeyer 2005, S. 30.

³⁹⁴ ÜnG, S. 22.

³⁹⁵ Berghan 2010a, S. 256.

³⁹⁶ Matuschek 2009, S. 163.

schrieben wurde), sondern dass die „Grundsätze seine Gefühle zerstören“ und dass der „Barbar“ die Natur „verspottet und entehrt“³⁹⁷.

„Jetzt heißt der Mensch nicht mehr *Wilder*, sondern *Barbar*, weil er nicht ohne allen Geschmack ist, ob er gleich einen falschen besitzt.“³⁹⁸

Während die Wilden noch ganz *in* und *durch* ihre Gefühle leben, so leben die „Barbaren „*gegen* ihre Gefühle“³⁹⁹. Als „scheinbar Aufklärte“⁴⁰⁰ verleugnen sie ihre Natur, sie gestehen ihr ihren rechtmäßigen Platz nicht zu und sie unterdrücken sie, falls nötig, mit brutaler Gewalt. Nur bleibt es nicht bei dieser Unterdrückung. Bei dem Wilden werden die von den Gefühlen dominierten Grundsätze nicht zerstört – sondern die Gefühle „überschwemmen“⁴⁰¹ die Grundsätze. D. h. sie verweilen und können neue Stärke erfahren, um sich dann irgendwann gegen die Gefühle behaupten zu können. Werden Gefühle jedoch von den Grundsätzen beherrscht, führt dies zu einer Zerstörung der Gefühle, zu einer Zerstörung der „Erfahrungsfähigkeit“⁴⁰² und zur Desensibilisierung. So ist der Barbar ein „gefühlloser Anwalt der Ideen“, der zugleich „die Urteile einer bedingungslos einschreitenden, hyperbolischen politischen Vernunft“⁴⁰³ vollstreckt. Benno von Wiese fasst dies wie folgt zusammen:

„Das eine Extrem ist die Herrschaft der einförmigen Verstandes-Vernunft über alles Stoffliche, das andere Extrem die Überwältigung des selbsttätigen Vernunftprinzips durch das Übergewicht des Stoffes.“⁴⁰⁴

Ob nun als „Wilder“ oder als „Barbar“, beide Entwicklungsformen, so Gustav Bally, sind „defiziente[...] Weisen des Menschseins“ oder „defiziente Seinsformen“, in denen der Mensch „als Mensch untergeht.“⁴⁰⁵

³⁹⁷ ÄE, 4. Brief, S. 318.

³⁹⁸ FäV, S. 68.

³⁹⁹ Dietrich/Krinninger/Schubert 2012, S. 37. (Herv. d. Verf.).

⁴⁰⁰ Dietrich/Krinninger/Schubert, ebd.

⁴⁰¹ W. Janke 1977, S. 220.

⁴⁰² Hohn 2006, S. 53.

⁴⁰³ W. Janke 1977, S. 220.

⁴⁰⁴ Wiese 1963b, S. 463.

⁴⁰⁵ Bally 1966, S. 95.

Oben wurde darauf hingewiesen, dass Schiller beide Seinsformen innerhalb eines gesellschaftlichen Zweiklassensystems ausmacht. An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass es sich dabei um eine zeitgenössische Annahme Schillers handelt, die, bis zu einem gewissen Maß an Wahrscheinlichkeit, als zutreffend bezeichnet werden kann. Nichtsdestotrotz muss beachtet bzw. an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, dass beide Typen, sowohl der „Wilde“ als auch der „Barbar“, nicht ausschließlich als Merkmale bestimmter Klassen betrachtet werden können, sondern auch in einem anderen Sinn verstanden werden können, nämlich als Beschreibungen für eine bestimmte Form gelebter Individualität. Als Lebensform, die aber nicht notwendig in einem Zusammenhang mit der Schicht- oder Klassenzugehörigkeit steht.

Das Entscheidungsspiel zwischen Wildheit und Barbarei ist gleichzeitig ein Entscheidungsspiel zwischen Natur und Kultur – zwischen dem physischen „Ursprungsgrund“⁴⁰⁶ und dem „menschlichen Weg: der Weg der Kultur.“⁴⁰⁷ Genuin ist Wildheit oder die menschliche Seinsform des „Wilden“ der Natur zuzuordnen, wohingegen Barbarei oder die menschliche Seinsform des „Barbaren“ der Kultur zuzuordnen ist. So schreibt Schiller:

„Der Wilde verachtet die Kunst, und erkennt die Natur als seinen unumschränkten Gebieter; der Barbar verspottet und entehrt die Natur, aber verächtlicher als der Wilde fährt er häufig genug fort, der Sklave seines Sklaven zu seyn.“⁴⁰⁸

Der „Wilde“ ist demnach nicht in der Lage, sich distanziert und reflektiert zu seiner Natur, zu seinem Ursprungsgrund zu verhalten, weil er beinahe zur Gänze Natur ist. Der „Barbar“ hingegen verleugnet schlicht seinen Ursprungsgrund. Beide Seinsformen sind folglich durch einen Verlust gekennzeichnet. Der „Barbar“ verliert seinen Ursprungsgrund durch die Verleugnung desselben und der „Wilde“ verliert sich *an* seinen Ursprungsgrund, indem „er sich nicht mehr von ihm abzuheben“⁴⁰⁹ vermag. Den Verlust *des* Ursprungsgrundes

⁴⁰⁶ Bally, ebd.

⁴⁰⁷ Bally a.a.O., S. 75.

⁴⁰⁸ ÄE, 4. Brief, S. 318.

⁴⁰⁹ Bally 1966, S. 95.

(Verlust der Materialität) bezeichnen Dietrich, Krinninger und Schubert als „Weltverlust“, den Verlust *an* den Ursprungsgrund (Verlust der Formalität) als „Selbstverlust“⁴¹⁰. Dies entspricht auch den in Abschnitt 1.4 dargestellten Richtungen von Stoff- und Formtrieb. Der Stofftrieb wendet den Menschen „weg vom Ich auf die Realitäten der Welt hin.“⁴¹¹ Geschieht dies in extremer und kontinuierlicher Form, kommt es zum Selbstverlust und zur Fehlentwicklungsform des „Wilden“. Der Formtrieb hingegen wendet den Menschen weg von den Realitäten der Welt auf sein Ich hin. Geschieht dies in extremer und kontinuierlicher Form, kommt es zum Weltverlust und zur Fehlentwicklungsform des „Barbaren“. In beiden Fällen, so Schurr, ist der Mensch „nichts im doppelten Sinne: *Er* wäre nichts: Er wäre alles Mögliche, bloß nicht er; und er wäre *nichts*. Er wäre zwar. Aber *was* wäre er? Nichts.“⁴¹² Um es mit Schillers Worten zu sagen:

„In dem ersten Fall wird er nie *Er selbst*, in dem zweyten wird er nie etwas *Anderes* seyn; mithin eben darum in beyden Fällen keines von beyden, folglich – Null seyn.“⁴¹³

Ob nun als „Wilder“ oder als „Barbar“, „in beiden Fällen“ – so Gustav Bally – „ist alles Spiel zu Ende.“⁴¹⁴ Das Spiel ist entschieden zugunsten der einen oder anderen Seite und mit dem Verlust des Spiels, welcher bei Schiller gleichbedeutend ist mit dem Verlust von Freiheit und von Harmonie, dominieren nun Ernst, Zwang und Notwendigkeit.⁴¹⁵ Der „Wilde“ steht unter dem „Zwange von Empfindungen“, der „Barbar“ unter dem „Zwange von Begriffen“⁴¹⁶ und jede

„*ausschließende* Herrschaft eines seiner beyden Grundtriebe ist für ihn ein Zustand des Zwanges und der Gewalt“⁴¹⁷.

⁴¹⁰ Dietrich/Krinninger/Schubert 2012, S. 39.

⁴¹¹ C. Janke 1999, S. 114.

⁴¹² Schurr 1982, S. 170.

⁴¹³ ÄE, 13. Brief, S. 349.

⁴¹⁴ Bally 1966, S. 95.

⁴¹⁵ Vgl. ÄE, 15. Brief, S. 355–360.

⁴¹⁶ ÄE, 17. Brief, S. 365.

⁴¹⁷ ÄE, ebd.

Soll das Spiel hingegen weiter gespielt werden, so wird es im *Zwischenraum* von Natur und Kultur gespielt, denn „Freyheit liegt nur in der Zusammenwirkung seiner beyden Naturen.“⁴¹⁸

An dieser Stelle führt Schiller eine dritte menschliche Entwicklungsform ein: der „gebildete Mensch“⁴¹⁹. Dessen Kennzeichen ist nicht die negative Spezialisierung, also die einseitige Förderung eines der Grundvermögen oder ein einseitiges und somit unausgewogenes Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, sondern – dem klassischen Begriff der Bildung folgend, der den ganzen Menschen meint – ein ausgewogenes Verhältnis zwischen beiden. Im Gegensatz zu dem „Wilden“ und dem „Barbaren“ macht der

„gebildete Mensch [...] die Natur zu seinem Freund, und ehrt ihre Freyheit, indem er bloß ihre Willkühr zügelt.“⁴²⁰

Der gebildete Mensch unterscheidet sich von dem „Wilden“ und dem „Barbaren“ dahingehend, dass er weder einen Welt- noch einen Selbstverlust erlitten hat. Er verleugnet seine Natur nicht und hat also seinen Ursprungsgrund nicht verloren. Noch geht er vollends in seiner Natur auf. Er hat sich also auch nicht an seinen Ursprungsgrund verloren. Er praktiziert den harmonischen oder „zwanglose[n] Ausgleich“⁴²¹ zwischen Natur und Vernunft in der Kultur. Damit ist der gebildete Mensch zugleich auch der ästhetische. Darauf soll in Themenfeld IV zurückgekommen werden.

2.1 Verwilderung und Erschlaffung

Schillers Einführung des „Wilden“ und des „Barbaren“ als Extremformen des „sich selbst verfehlenden Menschen“⁴²², dient ihm als Grundlage für eine genauere Gemüts- bzw. Charakterbestimmung. Dafür verlässt er die spekulative und begibt sich auf die phänomenale Ebene:

⁴¹⁸ ÄE, ebd.

⁴¹⁹ ÄE, 4. Brief, S. 318.

⁴²⁰ ÄE, ebd.

⁴²¹ Matuschek 2009, S. 162.

⁴²² Dietrich/Krinninger/Schubert 2012, S. 37.

„In seinen Thaten mahlt sich der Mensch, und welche Gestalt ist es, die sich in dem Drama der jetzigen Zeit abbildet!“⁴²³

Es sind also die Handlungen, durch die sich die eigentliche Geisteshaltung oder der eigentliche Charakter der Menschen offenbart. So auch bei den beiden Menschentypen „Wilder“ und „Barbar“, bei denen Schiller nun „Verwilderung“ und „Erschlaffung“⁴²⁴ als jeweilige Wesensgrundzüge ausmacht. Hier kann, wie es Berghan vorschlägt, „Verwilderung“ als Grundzug des „Wilden“ und „Erschlaffung“ als Grundzug des „Barbaren“ verstanden werden.⁴²⁵ Nach Schiller sind der „Wilde“ und der „Barbar“ defiziente Seins- oder Lebensformen und „Verwilderung“ und „Erschlaffung“ bilden die dazugehörigen zwei Extreme einer *charakterlichen* Verwahrlosung, die „zwey Aeusersten des menschlichen Verfalls“, die, erschwerend – wie Schiller etwas schmerzlich anmerkt – auch noch „in Einem Zeitraum vereinigt“⁴²⁶ sind. Bis hierhin stand Schiller stets das Beispiel der Französischen Revolution vor Augen. Aber nun wechselt Schiller seine Perspektive. Er verlässt den territorial-analytischen Schauplatz Frankreich und bezieht sich auf „das jetzige Zeitalter“⁴²⁷ – also auf seine gegenwärtige Epoche. Damit weitet er den vorherigen lokalen Blickwinkel seiner Analyse aus zu einem universellen. Diese Universalisierung ist gleichzeitig auch eine Verschärfung, denn nun werden nicht mehr die Menschen einer einzelnen Nation, nämlich der französischen, angesprochen, sondern alle Menschen.

Verwilderung, die Schiller primär in den „niedern und zahlreichern Klassen“⁴²⁸ ausmacht, ist nicht nur terminologisch verwandt mit dem Begriff des „Wilden“, sondern auch inhaltlich. Für den „Wilden“ ist, wie in dem vorangegangenen Abschnitt erläutert wurde, eine Übermacht der Gefühle und ein schwaches Vernunftvermögen charakteristisch und dieser Aspekt findet sich auch in Schillers Formulierungen zur Spezifizierung des Zustands „Verwilderung“. So spricht Schiller von „rohe[n]“ und „gesetzlose[n] Trieben“, die

⁴²³ ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁴²⁴ ÄE, ebd.

⁴²⁵ Vgl. Berghan 2012b, S. 218.

⁴²⁶ ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁴²⁷ ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁴²⁸ ÄE, ebd.

„sich nach aufgelöstem Band der bürgerlichen Ordnung entfesseln, und mit unlenksamer Wuth zu ihrer thierischen Befriedigung eilen.“⁴²⁹

Durch diese Wildheit fallen die Menschen ins „Elementarreich“⁴³⁰ zurück. Das Reich der „niedrigern Organisationen“, in dem der „Naturmensch seine Willkühr [...] gesetzlos missbraucht.“⁴³¹ Hier herrschen „seine Gefühle über seine Grundsätze“⁴³² und es kommt zu unbedachten, affektgeleiteten Handlungen.

Wo die terminologische als auch inhaltliche Verwandtschaft zwischen den Begriffen „Wilder“ und „Verwilderung“ noch offensichtlich ist, so ist diese zwischen den Begriffen „Barbar“ und „Erschlaffung“ nicht aufgrund einer terminologischen Verwandtschaft auszumachen. Ihr Zusammenhang ergibt sich rein auf der inhaltlichen Ebene. In dem vorangegangenen Kapitel wurde dargestellt, dass Schiller den „Barbaren“ als einen Menschen charakterisiert, bei dem die kalte Vernunft die Empfindungsfähigkeit zerstört. Aus der Zerstörung der Gefühle resultiert logischerweise ein Mangel an Gefühl, an Empfindungsfähigkeit, und wenn nun Schillers Aussage, dass der „größere Theil der Menschen [...] durch Empfindungen zum Handeln bestimmt“⁴³³ wird, Berücksichtigung findet, ist Erschlaffung hier zu verstehen als „Kraftlosigkeit im Handeln“⁴³⁴, als ein Mangel an Tatkraft, der als Resultat aus eben dieser Zerstörung der Empfindungsfähigkeit hervorgeht. Wo der „Wilde“ noch voller Tatkraft ist, ist der „Barbar“ nur von wenig Tatkraft.

Während Verwilderung ein Phänomen ist, das Schiller primär in den „unteren“ Klassen ausmachte, so sieht er Erschlaffung, den Mangel an Tatkraft, primär in den „civilisierten Klassen“⁴³⁵. Zunächst könnte davon ausgegangen werden, dass beide Verfehlungen von Schiller identisch negativ bewertet werden. Interessant ist jedoch, dass dem nicht so ist. Die Verfehlung der „Erschlaffung“ in den höheren Klassen bewertet Schiller weitaus negativer, als die Verfehlung

⁴²⁹ ÄE, ebd.

⁴³⁰ ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁴³¹ ÄE, 7. Brief, S. 329.

⁴³² ÄE, 4. Brief, S. 318.

⁴³³ AB, 13. Juli 1793, S. 141.

⁴³⁴ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 253.

⁴³⁵ ÄE, 5. Brief, S. 320.

der „Verwilderung“ in den niederen Klassen. Der Grund dafür liegt darin, dass:

„Der zahlreichere Theil der Menschen [...] durch den Kampf mit der Noth viel zu sehr ermüdet und abgespannt [wird], als daß er sich zu einem neuen und härtern Kampf mit dem Irrthum aufraffen sollte.“⁴³⁶

Dem größeren Teil der Menschen, der nach Schiller den niederen Klassen angehört, wird demnach eine Stimme eingeräumt. Schiller scheint sich auf eine gewisse Weise schützend vor sie zu stellen, indem er darauf hinweist, dass es nicht verwunderlich ist, dass Menschen, die den gesamten Tag damit beschäftigt sind – und zwar aus der puren Not heraus – ihr Überleben zu sichern, sich nicht (oder wenn dann nur beschränkt) um ihre geistige Weiterentwicklung, um die Ausbildung ihrer Verstandeskräfte, kümmern können. Noch nicht einmal verlangen kann man dies. Bertolt Brecht drückt dies in seiner Dreigroschenoper folgendermaßen aus:

„Ihr Herrn, die ihr uns lehrt, wie man brav leben
Und Sünd und Missetat vermeiden kann
Zuerst müßt ihr uns schon zu fressen geben
Dann könnt ihr reden: damit fängt es an.
Ihr, die ihr euren Wanst und unsere Bravheit liebt
Das Eine wisset ein für allemal:
Wie ihr es immer dreht und immer schiebt
Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.“⁴³⁷

An dieser Stelle wird nicht nur der kultur- und zivilisationskritische Schiller sichtbar, sondern auch der soziale Schiller und Parallelen zu aktuellen pädagogischen Fragen, wie die zur Chancengleichheit, können gezogen werden.

So viel Verständnis Schiller für die Situation der Menschen aus den niederen Klassen aufbringt, so hart geht er mit den aufgeklärten und zivilisierten Klassen ins Gericht. Für erstere verlangt er „unser Mitleiden“, für letztere hingegen „unsre gerechte Verachtung“⁴³⁸, weil sie

⁴³⁶ ÄE, 8. Brief, S. 331.

⁴³⁷ Brecht „Dreigroschenoper“.

⁴³⁸ ÄE, 8. Brief, S. 332.

„ein besseres Loos von dem Joch der Bedürfnisse frey macht, aber eigene Wahl darunter beugt.“⁴³⁹

Es ist die *freiwillige* Unterwerfung, die Schiller hier aburteilt und die die Verfehlung der Menschen aus den zivilisierten Klassen schwerer wiegen lässt, als die der niederen Klassen. Das „bessere Los“, wie Schiller schreibt, gibt ihnen zumindest die Möglichkeit, die Vorgaben ihrer Bedürfnisse zu prüfen und sich ihnen gegebenenfalls zu widersetzen – jedoch, sie tun es nicht. So ist „Erschlaffung“, also das „durch die aufgeklärte zivilisierte Kultur [erzeugte] Verderben“ die „größere Gefahr“⁴⁴⁰, der schlimmere Verfall, weil dieser nicht das tragische Ergebnis einer Ausweglosigkeit ist, sondern das Ergebnis einer eigenen Entscheidung:

„Auf der andern Seite geben uns die civilisirten Klassen den noch widrigern Anblick der Schlawheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist. Ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte oder neue Philosoph die Bemerkung machte, daß das edlere in seiner Zerstörung das abscheulichere sey; aber man wird sie auch im moralischen wahr finden. Aus dem Natur-Sohne wird, wenn er ausschweift, ein Rasender; aus dem Zögling der Kunst ein Nichtswürdiger. Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, dass sie vielmehr die Verderbniß durch Maximen befestigt.“⁴⁴¹

An dieser Stelle spricht Schiller nun bereits das Problem an, dass vernünftige Einsicht durch Aufklärung noch längst nicht zu vernünftigem Handeln, sprich zu moralischem Handeln, führt. Stattdessen hat die Aufklärung der Verstandesvermögen die Menschen der so genannten zivilisierten Klassen dazu befähigt, ihre charakterlichen Mängel zu verschleiern und es ermöglicht, dass der durchdachte „Egoismus sein System gegründet“⁴⁴² hat:

⁴³⁹ ÄE, ebd.

⁴⁴⁰ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 253.

⁴⁴¹ ÄE, 5. Brief, S. 320.

⁴⁴² ÄE, ebd.

„Der sinnliche Mensch kann nicht tiefer als zum Thier herabstürzen;
fällt aber der aufgeklärte, so fällt er bis zum Teuflichen herab“⁴⁴³.

Auf das Problem der Vermittlung von vernünftiger Einsicht und vernünftiger Praxis soll in Kapitel 5 näher eingegangen werden.

⁴⁴³ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 253.

3. Vom gescheiterten Umgang mit der Freiheit – die Französische Revolution

Als „gutes Beispiel“ für Wildheit und Barbarei, Verwilderung und Erschlaffung dient Schiller die Französische Revolution, die, während ihres Verlaufs, ihre selbstgesteckten Ziele *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* aus den Augen verloren und durch Misstrauen, Verrat, Mord und Totschlag, kurz: durch den jakobinischen Terror ersetzt hat. So äußert sich Schiller in seinem Brief vom 08. Februar 1793 an seinen Freund Körner voller Abscheu über den Verlauf der Revolution:

„Was sprichst Du zu den französischen Sachen? Ich habe wirklich eine Schrift für den König schon angefangen gehabt, aber es wurde mir nicht wohl darüber, und da ligt sie mir nun noch da. Ich kann seit 14 Tagen keine französische Zeitung mehr lesen, so ekeln diese elenden Schindlersknechte mich an.“⁴⁴⁴

Den von Schiller angesprochenen 14 Tagen, in denen er die französischen Zeitungen nicht mehr lesen wollte, ging die Hinrichtung des französischen Königs, Ludwig XVI, am 21. Januar 1793 voraus. Diese Hinrichtung missbilligte er zutiefst. Das kann seinem Vorhaben, gemeinsam mit Wilhelm von Humboldt nach Frankreich zu reisen, um sich für den König auszusprechen,⁴⁴⁵ entnommen werden.

Diese grauenhafte Szenerie, wider alle Erwartungen erwachsen aus dem idealen Gedanken an Freiheit, ist ein Paradox, das Schiller in dem Augustenburger-Brief vom 13. Juli 1793 wie folgt beschreibt:

„Der Versuch des Französischen Volks, sich in seine heiligen Menschenrechte einzusetzen, und eine politische Freiheit zu erringen, hat bloß das Unvermögen und die Unwürdigkeit desselben an den Tag gebracht, und nicht nur dieses unglückliche Volk, sondern mit ihm auch einen beträchtlichen Theil Europens, und ein ganzes Jahrhundert, in Barbarey und Knechtschaft zurückgeschleudert.“⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ BwK, S. 183.

⁴⁴⁵ Vgl. Alt 2004, S. 72.

⁴⁴⁶ AB, 13. Juli 1793, S. 137.

Das Scheitern des französischen Volkes bei dem Versuch, den Wandel der Staatsform, also die langfristige Ablösung des feudalen Herrschaftssystems durch die Errichtung einer Republik, in der

„die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen, der Mensch als Selbstzweck respektiert und behandelt, das Gesetz auf den Thron erhoben, und wahre Freiheit zur Grundlage des Staatsgebäudes gemacht“⁴⁴⁷

wird, ist ein von Schiller festgestelltes Symptom der in der Einleitung zu Themenfeld II erwähnten Krankheit der Aufklärung. Das von Schiller den Franzosen unterstellte *Unvermögen* und die *Unwürdigkeit* sind die ersten beiden Krankheitsursachen. Nach Matuschek liegt das Unvermögen und die Unwürdigkeit darin begründet, dass das „vom Adel unterdrückte Volk [...] niemals [habe] erfahren können, was Freiheit bedeutet, so daß es bei seinem ersten gewaltsamen Griff nach der Freiheit unfähig gewesen sei, mit ihr verantwortungsvoll umzugehen.“⁴⁴⁸ Diese Überlegungen weisen nicht übersehbare Parallelen mit Kants Aufklärungsschrift auf, in der es heißt:

„Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalesten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist.“⁴⁴⁹

Eben zu diesen freien Bewegungen, welche durch die Revolution ermöglicht wurden, war das Volk nicht fähig und somit war die Revolution nicht nur zufällig, sondern zwangsläufig zum Scheitern verurteilt.⁴⁵⁰ Daraus folgt zunächst, dass der Übergang von der Abhängigkeit zur Freiheit, von Heteronomie zu Autonomie nicht ohne

⁴⁴⁷ AB, ebd.

⁴⁴⁸ Matuschek 2009, S. 130.

⁴⁴⁹ BA, S. 54.

⁴⁵⁰ Matuschek 2009, S. 129.

Vorbereitung auf die zukünftige Freiheit und auf den Zustand der Autonomie geschehen kann. Freiheit muss man also lernen. Und wie alles Lernbare, so kann auch der Umgang mit Freiheit falsch oder dilettantisch gelernt werden.

Der Mensch besitzt also die Fähigkeit, den Umgang mit Freiheit zu lernen. Für Schiller stellt sich nun die Frage, *wie* Freiheit gelernt werden kann oder, um es mit Kants Worten zu sagen, wie Freiheit kultiviert werden kann?⁴⁵¹ Das Mittel zu dieser Kultivierung der Freiheit sieht Schiller in der Erziehung. Aber nicht in irgendeiner Form der Erziehung, sondern in der ästhetischen Erziehung. Erst eine ästhetische Erziehung, die Schiller an anderer Stelle auch als „Erziehung zum Geschmack und zur Schönheit“⁴⁵² definiert, ebnet dem Menschen diesen Weg zur Freiheit, weil „es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert.“⁴⁵³ Schönheit wird also zur Bedingung von Freiheit. Ästhetische Erziehung hat die Funktion, auf zukünftige Selbstbestimmung vorzubereiten, um so einen verantwortungsvollen Umgang mit Freiheit zu ermöglichen (vgl. Kap. 11 u. 12).

Den ersten Grund für die Eskalation der Gewalt und für das Scheitern der Französischen Revolution sieht Schiller in der von der Gesellschaftsform und durch die Aufklärung begünstigte Entwicklung der zwei menschlichen Fehlformen des „Wilden“ und des „Barbaren“. Der zweite Grund liegt in dem ungelernten Umgang mit Freiheit. Diesen Zusammenhang zwischen Wildheit und Barbarei auf der einen Seite und dem misslungenen Umgang mit Freiheit auf der anderen Seite, versucht Schiller näher zu bestimmen.

Seit dem Beginn von Schillers Schaffensperiode bis zu ihrem Ende spielt das Verhältnis von Freiheit und Zwang eine bedeutende, wenn nicht sogar *die* entscheidende Rolle. So formuliert es bereits Goethe:

„Durch Schillers alle Werke [...] geht die Idee von Freiheit, und diese Idee nahm eine andere Gestalt an, so wie Schiller in seiner Kultur weiter ging und selbst ein anderer wurde. In seiner Jugend war es die

⁴⁵¹ Hier heißt es: „Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?“ (ÜP, S. 711).

⁴⁵² ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

⁴⁵³ ÄE, 2. Brief, S. 312.

physische Freiheit, die ihm zu schaffen machte und die in seine Dichtungen übergang; in seinem spätern Leben die ideelle.“⁴⁵⁴

Schiller definiert eine „Freyheit der ersten Art“ und eine „Freiheit der zweyten Art“⁴⁵⁵. Die Freiheit der ersten Art entspricht dem Kant'schen Freiheitsbegriff: Freiheit als sittliche Selbstbestimmung. Diese kann der Mensch dadurch unter Beweis stellen, dass er „überhaupt nur vernünftig handelt“⁴⁵⁶. Diese erste Art der Freiheit gründet sich, wie Rittelmeyer anmerkt, rein in der Intelligenz.⁴⁵⁷ Nach Schiller kommt diese dem „Menschen, als Intelligenz“, als vernunftbegabtes Wesen, „nothwendig“ zu und kann ihm „weder gegeben noch genommen werden“⁴⁵⁸. Mit dieser Form der Freiheit beschreibt Schiller die generelle Fähigkeit des Menschen, sich von den Vorgaben der Natur lösen zu können, um dann, Kraft des eigenen Denkens, sein Handeln vernunftgemäß, orientiert an Gesetzen, selbst zu bestimmen. Immer dann, wenn der Mensch „nicht mehr nach bloßen Konventionen, nach äußeren Vorgaben und nach den Imperativen seiner »Natur«, sondern aus dem eigenen vernünftigen Denken handelt, ist er *frei*.“⁴⁵⁹

Die Freiheit der zweiten Art hingegen gründet sich auf eine Annahme Schillers, die gerade für die Pädagogik von besonderer Relevanz ist:

„die *Freyheit selbst* [ist] eine Wirkung der *Natur* [und] kein Werk des Menschen“⁴⁶⁰.

Freiheit ist somit kein künstliches Werk des Menschen, keine kulturelle Errungenschaft oder abstrakte Idee, sondern konkrete, *naturgegebene* Wirklichkeit. Natur und Freiheit stehen also in einem Kausalzusammenhang. Als Wirkung der Natur, also als etwas, was aus der Natur des Menschen ursächlich hervorgeht, gründet die

⁴⁵⁴ Eckermann 1958, S. 221 f.

⁴⁵⁵ ÄE, Fußnote 19. Brief, S. 373.

⁴⁵⁶ ÄE, ebd.

⁴⁵⁷ Vgl. Rittelmeyer 2005, S. 76.

⁴⁵⁸ ÄE, Fußnote 19. Brief, S. 373.

⁴⁵⁹ Rittelmeyer 2005, S. 75.

⁴⁶⁰ ÄE, 20. Brief, S. 373.

Freiheit der zweiten Art auf der „gemischte[n] Natur“⁴⁶¹ des Menschen. Deshalb nennt Frank sie auch „*synthetische Freiheit*“⁴⁶². Sie definiert sich nicht darin, dass der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft die Natur überwindet, wie es bei der Freiheit der ersten Art der Fall ist, sondern darin, dass der Mensch „in den Schranken des Stoffes vernünftig, und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt“⁴⁶³. Für Schiller ist es die zweite Freiheitsart, die ihn primär interessiert, was nicht verwunderlich ist, denn sie thematisiert explizit den realen Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft.⁴⁶⁴ Es geht Schiller um das konkrete empirische Subjekt, nicht um das transzendente Subjekt des Ich-denke und nicht um das intelligible Subjekt des kategorischen Imperativs. Das Ich-denke ist nur die Form und das Gesetz des Objektes. Der kategorische Imperativ ist nur die Form und das Gesetz der Handlung. Schiller geht es um die Wirklichkeit und Realität dieser Form, die nur in ihren Materialisierungen gegeben ist. Schiller will das lösen, was Kant nicht gelungen ist: den Zusammenhang und die mögliche Einheit von transzendentelem und intelligentem Subjekt auf der einen Seite und empirischen Subjekt auf der anderen Seite im konkreten Menschen aufzuzeigen.

In Abschnitt 1.1.3 wurde darauf verwiesen, dass Schiller, entwicklungstheoretisch betrachtet, von einem Primat der Sinnlichkeit ausgeht. So heißt es im 20. Brief:

„Der sinnliche Trieb kommt [...] früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewußtseyn vorhergeht, und in dieser *Priorität* des sinnlichen Triebes finden wir den Aufschluß zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freyheit.“⁴⁶⁵

Im sinnlichen Entwicklungsstadium ist der Mensch ausschließlich sinnlich bestimmt. Der Stofftrieb ist als einzige Kraft wirksam. D. h. der Mensch ist ausschließlich fremdbestimmt und „alles in ihm [erfolgt] nach dem Gesetz der Nothwendigkeit“⁴⁶⁶, da der Form-

⁴⁶¹ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 373.

⁴⁶² Frank 1989, S. 119.

⁴⁶³ ÄE, Fußnote 19. Brief, S. 373.

⁴⁶⁴ Darüber hinaus weist Schiller darauf hin, dass die Freiheit der ersten Art die Bedingung der Freiheit der zweiten ist (vgl. ÄE, Fußnote 19. Brief, S. 373).

⁴⁶⁵ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁴⁶⁶ ÄE, 19. Brief, S. 373.

trieb, als Antrieb zur Selbstbestimmung, noch nicht aktiv ist. So lange dieser Zustand andauert, ist der Mensch noch nicht Mensch, denn erst wenn beide Triebe wirken, wenn „beyde zum Daseyn gekommen“ sind, ist „seine Menschheit aufgebaut.“⁴⁶⁷ Von einer Freiheit der zweiten Art kann in diesem ersten Zustand also nicht die Rede sein, denn dafür bedarf es der Aktivität des Formtriebs als dem Stofftrieb gegenläufige Kraft und erst die Wirksamkeit beider Grundtriebe gibt der Freiheit der zweiten Art, der synthetischen, ihren Ursprung, ihren logischen und zeitlichen Anfang.

„Sobald nemlich zwei entgegengesetzte Grundtriebe in ihm tätig sind, so verlieren beyde ihre Nöthigung, und die Entgegensetzung zweyer Nothwendigkeiten giebt der *Freyheit* den Ursprung.“⁴⁶⁸

Die Freiheit der zweiten Art „nimmt ihren Anfang erst, wenn der Mensch *vollständig* ist und seine *beyden* Grundtriebe sich entwickelt haben.“⁴⁶⁹ Diese Vollständigkeit ist notwendige Bedingung. Deshalb kann Schiller auch sagen, dass die Freiheit eine „Wirkung“ der Natur ist. Zum einen ist der Mensch, als instinktloses Wesen, von vornherein freier in der Gestaltung seines Lebens⁴⁷⁰. Zum anderen unterliegt der Mensch, durch das natürliche Vorhandensein beider Triebe, Stoff- und Formtrieb, und der ihnen entsprechenden Vermögen, Empfindungs- und Vernunftvermögen, weder zur Gänze dem Zwang des Naturgesetzes noch ausschließlich dem Zwang des Vernunftgesetzes, denn sie heben sich gegenseitig auf. So gesehen ist er sowohl *frei von* den Zwängen der Natur als auch *frei von* den Zwängen der Vernunft. Und durch diese Aufhebung entsteht als Wirkung der Natur die Freiheit – konkret gesprochen die Entscheidungs- bzw. Willensfreiheit.

„Wäre der Mensch bloß ein Sinnenwesen, so würde die Natur zugleich die *Gesetze* geben und die *Fälle* der Anwendung bestimmen; jetzt theilt sie das Regiment mit der Freyheit, und obgleich ihre Ge-

⁴⁶⁷ ÄE, ebd.

⁴⁶⁸ ÄE, 19. Brief, S. 373.

⁴⁶⁹ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁴⁷⁰ Vgl. Roth 1971, S. 147.

setze Bestand haben, so ist es nunmehr doch der Geist, der über die Fälle entscheidet.“⁴⁷¹

Die Natur übernimmt *nicht* die Steuerung und die Verantwortung über die Lebensplanung und Lebensgestaltung, sondern überträgt diese auf den einzelnen Menschen. Dieser ist nun *frei für* die Realisierung seines Menschseins.

Das Vorhandensein und das Aktivsein beider Triebe der sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen ist also Bedingung seiner Freiheit und Bedingung für die Verwirklichung seines Menschseins. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der Mensch, solange in ihm „einer von beyden Trieben ausgeschlossen“ ist, nicht frei sein kann. Freiheit „muß also fehlen, so lange er unvollständig ist“⁴⁷². Somit sind Entwicklungsstufen, in denen der Formtrieb und mit ihm die Vernunft noch nicht aktiv sind, nach Schiller notwendig als freiheitslos zu charakterisieren.

Innerhalb der Entgegensetzung der beiden Grundtriebe kann sich diese Freiheit in dreifacher Weise zeigen. An den drei möglichen Varianten des Selbstverhältnisses soll dies aufgeschlüsselt werden. So heißt es bei Schiller:

„Der Mensch unterdrückt entweder die Forderungen seiner sinnlichen Natur, um sich den höhern Forderungen seiner vernünftigen gemäß zu verhalten; oder er kehrt es um, und ordnet den vernünftigen Theil seines Wesens dem sinnlichen unter, und folgt also bloß dem Stöße, womit ihn die Naturnothwendigkeit, gleich den andern Erscheinungen fortreibt; oder die Triebe des letztern setzen sich mit den Gesetzen des erstern in Harmonie, und der Mensch ist einig mit sich selbst.“⁴⁷³

Wenn im erziehungswissenschaftlichen Kontext von Freiheit gesprochen wird, so muss Freiheit stets in einem doppelten Sinn verstanden werden. Einmal Freiheit im Sinne von "frei von etwas sein" und einmal Freiheit im Sinne von "frei für etwas sein". Jedes "frei von" impliziert ein "frei für" und umgekehrt. Innerhalb des ersten Selbstverhältnisses dominiert der Formtrieb, die vernünftige Natur, den Stofftrieb, die sinnliche Natur. Hier befreit sich der Mensch in ge-

⁴⁷¹ AuW, S. 262.

⁴⁷² ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁴⁷³ AuW, S. 280.

wissem Sinne von den Vorgaben der sinnlichen Natur, indem er sie durch seine vernünftige unterdrückt. Diese „Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft“ nennt Schiller „Geistesfreiheit“⁴⁷⁴.

Das zweite Selbstverhältnis beschreibt die Dominanz der sinnlichen Natur über die vernünftige. Hier ist der Mensch weitestgehend frei von Gesetzen der Vernunft und frei dafür, seinen Bedürfnissen und Launen zu folgen. Deshalb könnte diese Form der Freiheit, die sich darüber definiert, frei dafür zu sein, zu tun, wonach einem gerade zumute ist, ohne sich um die Gesetze der Vernunft zu kümmern, als „Willkürfreiheit“ definieren – so wie Koller es mit Bezug auf Kant tut.⁴⁷⁵

Für beide Selbstverhältnisse ist Einseitigkeit charakteristisch. Der Mensch handelt also nicht, wie von Schiller gefordert, „in den Schranken des Stoffes vernünftig, und unter Gesetzen der Vernunft materiell“. Er handelt entweder rein vernünftig ohne Schranken des Stoffes oder rein sinnlich ohne Berücksichtigung der Gesetze der Vernunft. So ist er entweder frei von den Vorgaben der Natur und frei für die Befolgung der Gesetze der Vernunft oder aber er ist frei von den Gesetzen der Vernunft und frei dafür, seinen Launen zu folgen. Dieses Entweder-oder ist für Schiller nicht akzeptabel, weil jede

„ausschließende Herrschaft eines seiner beyden Grundtriebe [...] für ihn ein Zustand des Zwanges und der Gewalt [ist]; Freyheit liegt nur in der Zusammenwirkung seiner beyden Naturen.“⁴⁷⁶

Von einer Zusammenwirkung kann in den beiden genannten Verhältnissen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft jedoch keine Rede sein. Entweder dominiert die Geistesfreiheit die Willkürfreiheit und der Mensch unterliegt dem „geistige[n] Zwang der Sittengesetze“, oder die Willkürfreiheit dominiert die Geistesfreiheit und der Mensch unterliegt dem „materielle[n] Zwang der Naturgesetze“⁴⁷⁷. Sollte ausschließlich die Geistesfreiheit kultiviert werden, so führt dies zu der menschlichen Fehlentwicklungsform des „Barbaren“, der emo-

⁴⁷⁴ AuW, S. 294.

⁴⁷⁵ Koller 2009, S. 38.

⁴⁷⁶ ÄE, 17. Brief, S. 365.

⁴⁷⁷ ÄE, 15. Brief, S. 359.

tionslos und kalt die Vernunft über die Empfindungsfähigkeit stellt und so seine, ihm von der Natur gegebene Freiheit, einseitig und demnach falsch gebraucht. Sollte hingegen ausschließlich die Willkürfreiheit kultiviert werden, so führt dies zu der menschlichen Fehlentwicklungsform des „Wilden“, der die Empfindungsfähigkeit über die Vernunft stellt. Dieser gebraucht seine, ihm von der Natur gegebene Freiheit ebenso einseitig und falsch, wie der Barbar.

Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass die von der Natur geschenkte Freiheit missbraucht und beide Verhältnisse von Zwängen geradezu durchsetzt sind. Die Vernunft beherrscht die Sinnlichkeit und entmachtet sie eben dadurch. Die Sinnlichkeit schenkt der Stimme der Vernunft kein Gehör und entmachtet sie auf diese Weise. Solange Sinnlichkeit und Vernunft dahingehend bestrebt sind, sich gegenseitig zu beherrschen, ist ihr Verhältnis von Zwängen, gegenseitiger Unterdrückung und Verlusten geprägt. Der Mensch strebt entweder „auf Kosten seiner Realität nach Form“ oder „auf Kosten der Form nach Realität“⁴⁷⁸. Aus diesen Gründen ist es Schiller auch nicht möglich, diese Modifikationen der Freiheit zu akzeptieren. So schreibt er an Körner:

„Wir wollen nun einmal nirgends Zwang sehen, auch nicht, wenn die Vernunft selbst ihn ausübt; auch die Freiheit der Natur wollen wir respektiert wissen, weil wir »jedes Wesen in der ästhetischen Beurteilung als einen Selbstzweck« betrachten und es uns, denen Freiheit das Höchste ist, ekelt (empört), daß etwas dem anderen aufgeopfert werden und zum Mittel dienen soll.“⁴⁷⁹

Neben der, mit dem Zwang der Sittengesetze verbundenen Geistesfreiheit und der, mit dem Zwang der Naturgesetze verbundenen Willkürfreiheit existiert, noch eine dritte Freiheitsform und zwar diejenige, in der Sinnlichkeit und Vernunft zusammenwirken – die „ästhetische Freyheit“⁴⁸⁰. In diesem Zustand ästhetischer Freiheit wird „das Gemüth weder physisch, noch moralisch genöthigt“⁴⁸¹. Darauf wird in Themenfeld IV eingegangen werden.

⁴⁷⁸ ÄE, 14. Brief, S. 353.

⁴⁷⁹ KÜS, S. 32.

⁴⁸⁰ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

⁴⁸¹ ÄE, 20. Brief, S. 375.

4. Schillers Staatstheorie – Problembeschreibung im Horizont des Politischen

Die im zweiten der ästhetischen Briefe formulierte These, dass „es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert“⁴⁸², zwingt Schiller nun, diese zu belegen. Den Anfang des Belegs markiert wohl der dritte Brief und zwar durch die Erläuterung der „Staatsphilosophie“⁴⁸³ und der damit verbundenen Entwicklung einer politischen und einer ontogenetischen Problemstellung. Zusammengefasst wird in dem dritten Brief die „Frage nach der [menschlichen] Naturausstattung und dem geschichtlich-gesellschaftlichen Beitrag des Menschen, den dieser zum Aufbau der eigenen Person zu leisten habe“⁴⁸⁴, behandelt.

Schiller erwähnt drei Staatsformen: Den „Nothstaat“⁴⁸⁵, den „Naturstaat“⁴⁸⁶ und den Vernunftstaat bzw. den „sittlichen [Staat]“⁴⁸⁷. Hierbei ist zu beachten, dass *Notstaat* und *Naturstaat* zwei Termini für ein und dieselbe Staatsform – nämlich für den *Naturstaat* – sind. Diese Annahme basiert auf Schillers Vorgehen, denn er selbst fährt mit seinen Erläuterungen des Notstaats mit der Formulierung „dieser Naturstaat“⁴⁸⁸ fort. Dieses Vorgehen Schillers legt die Überlegung nahe, dass Schiller, mit der wechselnden Terminologie, unterschiedliche Schwerpunktsetzungen bei der Betrachtung herausstellt. Wenn Schiller von dem Notstaat spricht, so betont er damit zum einen den Ursprung des Staates. Als „Werk der Noth“⁴⁸⁹ ist der Notstaat aus der Not geboren. Er ist kein „Werk [der] freyen Wahl“⁴⁹⁰, kein Produkt vernunftbasierter Selbstbestimmung. Nach Berghan ist dieser die „einfachste Staatsform, die sich nur aus der Notwendigkeit des menschlichen Zusammenlebens ergibt.“⁴⁹¹ Zum anderen bezieht

⁴⁸² ÄE, 2. Brief, S. 312.

⁴⁸³ Berghan 2010b, S. 216.

⁴⁸⁴ Gamm 1991, S. 137.

⁴⁸⁵ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁴⁸⁶ ÄE a.a.O., S. 314.

⁴⁸⁷ ÄE, ebd.

⁴⁸⁸ ÄE, ebd.

⁴⁸⁹ ÄE a.a.O., S. 313.

⁴⁹⁰ ÄE, ebd.

⁴⁹¹ Berghan 2010b, S. 216.

sich Schiller bei der Verwendung des Terminus *Notstaat* auf die Funktion des Staates, das gesellschaftliche Zusammenleben zu regeln und zu organisieren. Der Staat ist notwendig, um das „Ausufern der Konkurrenz in den offenen Kriegszustand zu unterbinden.“⁴⁹² Der Notstaat „bündigt und überwacht das Elementarreich der Kräfte [...] durch Zwangsgesetze.“⁴⁹³

Wenn Schiller hingegen vom „Naturstaat“ spricht, so bezieht er sich damit primär auf gewisse Eigenschaften und Fähigkeiten der Angehörigen dieses Staates, die ihn konstituieren. Hierbei geht es um Eigenschaften und Fähigkeiten, die entwickelt werden, bevor die Vernunft tätig wird, denn der

„Mensch ist mächtig, gewaltsam, er ist listig und kann geistreich seyn lang eh er vernünftig wird.“⁴⁹⁴

Diese „physischen Menschen“⁴⁹⁵, wie Schiller die Art Mensch bezeichnet, denen es noch nicht gelungen ist, sich zum sittlichen zu erheben, sind „selbstüchtig und gewalthätig“ und zielen „vielmehr auf Zerstörung als auf Erhaltung der Gesellschaft“⁴⁹⁶. Hier schließt sich nun der Kreis und der Naturstaat muss nun als Notstaat „mittels zwingender Gesetze und Verträge der Selbstsucht, dem Egoismus und der Gewalt des Menschen Einhalt gebieten.“⁴⁹⁷ Ob diese Staatsform nun als „Notstaat“ oder als „Naturstaat“ bezeichnet wird, in beiden Fällen sind die Gesetze, die in diesem Staat wirken, „bloße[.] Naturgesetze[.]“⁴⁹⁸, „Kräfte“⁴⁹⁹ und staatlich verordnete Rechts- oder auch Zwangsgesetze. Es sind keine „Vernunftgesetze[.]“⁵⁰⁰

Als letzte Staatsform nennt Schiller den sittlichen Staat bzw. den Vernunftstaat, welchen er an anderer Stelle auch als „Staat der Freyheit“⁵⁰¹ bezeichnet. Dieser Vernunftstaat ist, im Gegensatz zu dem

⁴⁹² Waibl, 2009, S. 151.

⁴⁹³ C. Janke 1999, S. 89.

⁴⁹⁴ NN, S. 90.

⁴⁹⁵ ÄE, 3. Brief, S. 314.

⁴⁹⁶ ÄE a.a.O., S. 315.

⁴⁹⁷ C. Janke 1999, S. 90.

⁴⁹⁸ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁴⁹⁹ ÄE a.a.O., S. 314.

⁵⁰⁰ ÄE a.a.O., S. 313.

⁵⁰¹ ÄE, 4. Brief, S. 318.

Not- bzw. Naturstaat, ein „Werk [der] freyen Wahl“⁵⁰². Wo der Not- bzw. Naturstaat noch „seine Einrichtung ursprünglich von Kräften [und] nicht von Gesetzen ableitet“⁵⁰³, da leitet der Vernunftstaat seine Einrichtung „aus dem Gesetz [und] nicht von Kräften“⁵⁰⁴ ab. Daher gründet er im „Sittengesetz, das den Menschen durch einen kategorischen Imperativ zu moralischem Handeln auffordert.“⁵⁰⁵ So heißt es bei Schiller:

„Bey Aufstellung eines moralischen Staats wird auf das Sittengesetz als auf eine wirkende Kraft gerechnet“⁵⁰⁶.

Dass das Sittengesetz bzw. der kategorische Imperativ als „wirkende Kraft“ vorausgesetzt wird, bedeutet hier nichts anderes, als dass sich der kategorische Imperativ als Kraft auf das moralische Handeln auswirken soll. Er soll Ursache sein – moralisches Handeln die Wirkung. Wenn dies bei einem Großteil der Menschen eines Staates eintreten würde, dann wäre der Not- bzw. Naturstaat aufgehoben, denn die Notwendigkeit der Zwangsregulierung der gesellschaftlichen Gemeinschaft existiert dann nicht mehr.

In dem hier dargestellten Zusammenhang geht es Schiller um die bereits im zweiten Brief aufgeworfene Frage nach einer gelingenden Umformung des feudalen Herrschaftssystems in eine aufgeklärt-humane Staatsform.⁵⁰⁷ Es geht um die Frage, wie „jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen“⁵⁰⁸ ist? Wie also der Not- bzw. Naturstaat⁵⁰⁹, welcher sich, als „erste staatliche Gemeinschaft“ konstituiert, die mittels „zwingender Gesetze und Verträge der Selbstsucht, dem Egoismus und der Gewalt des Menschen Einhalt gebietet,“ um so das „Bestehen eines Gemeinwesens und das Überleben

⁵⁰² ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁵⁰³ ÄE a.a.O., S. 314.

⁵⁰⁴ C. Janke 1999, S. 91.

⁵⁰⁵ C. Janke, ebd.

⁵⁰⁶ ÄE, 4. Brief, S. 315.

⁵⁰⁷ Wie so eine Umwandlung nicht gelingen kann, zeigt das Beispiel der Französischen Revolution.

⁵⁰⁸ ÄE, 2. Brief, S. 312.

⁵⁰⁹ Im Folgenden wird ausschließlich der Terminus „Naturstaat“ verwendet werden.

der Bürger⁵¹⁰ zu sichern, umgewandelt werden kann in einen Vernunftstaat.

Nach Schiller ist der Naturstaat eine Staatsform, die der menschlichen sinnlich-vernünftigen Doppelnatur, in diesem Fall speziell der vernünftigen Seite der Doppelnatur, zuwider läuft:

„Aber mit diesem Nothstaat, der nur aus seiner Naturbestimmung hervorgegangen, und auch nur auf diese berechnet war, konnte und kann er als moralische Person nicht zufrieden seyn – und schlimm für ihn, wenn er es könnte!“⁵¹¹

Durch Schillers Aussage, dass der Notstaat ausschließlich die physische Existenz berücksichtigt, nur auf dieser aufbaut und nur auf diese ausgerichtet ist, wohingegen das geistig-vernünftige Potenzial des Menschen unberücksichtigt bleibt, wird deutlich, dass diese Staatsform zwar „gerade hinreichend für den physischen Menschen“ ist, dem „moralischen Menschen“⁵¹² aber widerspricht. Deswegen kann sich der Mensch damit auch nicht zufrieden geben, weil er – allein aufgrund seiner anthropologischen Grundstruktur – mehr ist als ein reines Sinnenwesen. Und deshalb *kann* der Naturstaat auch „nicht die endgültige Form menschlichen Gemeinwesens sein“⁵¹³. Die Umwandlung des Naturstaats in einen Staat der Vernunft ist also sowohl menschlich-natürlich als auch „moralisch notwendig“⁵¹⁴.

Jedoch, und an dieser Stelle ist Schiller weitaus mehr Realist und Materialist als Idealist⁵¹⁵, ist diese Umwandlung eine „Aufgabe für mehr als Ein Jahrhundert.“⁵¹⁶ Dieser Umwandlungsprozess kann also *nicht* revolutionär bzw. abrupt oder kurzfristig geschehen, sondern nur sukzessiv und langfristig. Er lehnt die Idee einer Staatsumwand-

⁵¹⁰ C. Janke 1999, S. 90.

⁵¹¹ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁵¹² ÄE a.a.O., S. 314.

⁵¹³ C. Janke 1999, S. 91.

⁵¹⁴ ÄE, 3. Brief, S. 314.

⁵¹⁵ Bethge weist darauf hin, dass Schillers Idealismus ein Idealismus „ganz eigener Art“ ist. Er ist „realitätsformend, gestaltend, aktiv, von Energie erfüllt, sachorientiert und zur Tat drängend.“ Im Grunde, so Bethge, ist „Idealismus für diese weltgestaltende Aktivität ein falscher Begriff. Aber Schiller hat ebenso wenig wie Kant vorausgesehen, daß für sie beide und ihr Werk dieser Idealismus-Begriff zu einer schweren Belastung werden sollte.“ (Bethge 1995, S. 676).

⁵¹⁶ ÄE, 7. Brief, S. 329.

lung ab, in der durch eine Revolution alles auf null gesetzt und das Programm neu gestartet wird. Diese Ablehnung hat mehrere Gründe von denen der erste schlicht pragmatisch ist. Schiller warnt davor, dem Menschen „unter seinen Füßen die Leiter der Natur“ wegzuziehen, bevor dieser sich nicht „mit seinem Willen an dem Gesetz“⁵¹⁷ festgehalten hat, denn die Folgen wären verheerend. Es käme zu einer extremen Orientierungslosigkeit und Gesetzlosigkeit, da der Staat das Zusammenleben nicht mehr regulieren kann. Das physische Überleben ist nicht mehr gesichert. Der Mensch kann aber nur auf Basis seiner physischen Existenz den Weg zur Vernunft einschlagen und es liegt nun mal in der Natur einer Revolution, eben diese physische Existenz – das Leben – zu gefährden. Das meint Schiller damit, wenn er schreibt, dass die „Mittel zur Tierheit [...] doch die Bedingung seiner Menschheit“⁵¹⁸ sind. Demnach ist alles, was das Leben der Menschen gefährdet, abzulehnen – auch eine Revolution.

Ein weiteres Argument gegen eine Staatsumwandlung durch Revolution ist die Gefahr, dass eben durch die Revolution ein „politisches Vakuum“⁵¹⁹ entstehen könnte.

„Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie nothwendig muß, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloß mögliches (wenn gleich moralisch nothwendiges) Ideal von Gesellschaft. Sie nimmt dem Menschen etwas, das er wirklich besitzt, und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zuviel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt, und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Tierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist. Ehe er Zeit gehabt hätte, sich mit seinem Willen an dem Gesetz fest zu halten, hätte sie unter seinen Füßen die Leiter der Natur weggezogen.“⁵²⁰

Der revolutionäre Übergang von dem Naturstaat zu dem Vernunftstaat, also der „Übergang von einer Zwangsgemeinschaft zu einer

⁵¹⁷ ÄE, 3. Brief, S. 314.

⁵¹⁸ ÄE, ebd.

⁵¹⁹ C. Janke 1999, S. 93.

⁵²⁰ ÄE, 3. Brief, S. 314.

moralischen Gesellschaft, von einer Diktatur bloßer Kräfte und Interessen zu einer Herrschaft der Gesetze“⁵²¹ gestaltet sich also problematisch, denn während des revolutionären Prozesses kann sich ein politische Leerstelle bilden, weil der Naturstaat *nicht mehr* und der Vernunftstaat *noch nicht* existiert.⁵²² In diese Leerstelle bzw. in dieses Vakuum können sich nun „vorzüglich zwei Formen der Diktatur einschieben.“⁵²³ Die erste ist die Diktatur des „Wilden“ (vgl. dazu Kap. 2), die sich durch einen Terror der Bedürfnisse und der Sinnlichkeit auszeichnet.

„Die losgebundene Gesellschaft, anstatt aufwärts in das organische Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück.“⁵²⁴

Die Menschen in dieser entfesselten Gesellschaft, d. i. eine Gesellschaft, die ihre „bisherigen Organisationsform“ durch die Revolution verloren hat, laufen nun Gefahr, in einen „Naturstatus“ zurückzufallen, in dem „*nicht mehr* die Legalität und *noch nicht* die Moralität herrschen.“⁵²⁵

Die zweite Form der Diktatur ist die Diktatur des „Barbaren“ (vgl. dazu Kap. 2). Diese zeichnet sich aus durch einen „Terror der Grundsätze und der Vernunft“⁵²⁶.

„Ziel dieser Diktatur ist die Uniformierung jeder menschlichen Individualität und die Liquidierung aller Unterschiede. Einseitige moralische Wertschätzung zielt auf die »Menschheit«, das allgemeine Menschenwesen in der Idee des sich selbst bestimmenden Ich, so daß die Andersartigkeit und Mannigfaltigkeit empirischer Iche notfalls mit Gewalt ausgeräumt werden muß.“⁵²⁷

Ob nun Terror durch Bedürfnisse und Sinnlichkeit oder Terror durch die Vernunft: Beide Formen treten dann auf, wenn die Fremdregulierung durch den Staat wegfällt und der Mensch sich und die Gemeinschaft noch nicht selbst regulieren kann, weil er „noch nicht

⁵²¹ Berghan 2010b, S. 216.

⁵²² Vgl. C. Janke 1999, S. 92.

⁵²³ C. Janke, ebd.

⁵²⁴ ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁵²⁵ C. Janke 1999, S. 92.

⁵²⁶ C. Janke, a.a.O., S. 93.

⁵²⁷ C. Janke, ebd.

(ästhetisch!) gebildet⁵²⁸ ist. Hierin findet sich nun auch Schillers letzter Grund der Ablehnung einer Staatsumwandlung durch Revolution. Eine Revolution ist kein ästhetischer Akt bzw. kann kein ästhetischer Akt sein, da die Träger und Nutznießer der Revolution keine ästhetisch gebildeten Menschen sind, die „von der Herrschaft bloßer Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Uebergang“⁵²⁹ bahnen könnten, sondern nur einseitig ausgebildete Menschen.

Dies bedeutet auch, dass eine Umwandlung des Staates nicht befehlsartig „von oben“ verordnet werden kann. Es ist nicht möglich eine Gesinnung, sei es nun eine konkret individuell-menschliche oder eine abstrakt-staatliche, gegen eine andere auszuwechseln. Der Mensch kann eben nicht „unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen“⁵³⁰. Und darin liegt nun einerseits das „hochdramatisch[e]“⁵³¹ dieses Prozesses und andererseits die pädagogische Aufgabe der Ästhetischen Erziehung im Kontext der Staatsumwandlung:

„das lebendige Uhrwerk des Staats muß gebessert werden, *indem* es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen.“⁵³²

Um die ungewollte Entstehung des oben angesprochenen politischen Vakuums, den Rückfall der Menschen in Wildheit und Barbarei, als auch den individuellen Wirklichkeitsverlust und den damit verbundenen Verlust seiner Fähigkeit zur Sittlichkeit zu vermeiden, muss der Naturstaat also durch den Vernunftstaates *mittelbar* und Schritt für Schritt negiert und gleichzeitig beibehalten werden.

„Man muß also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze aufsuchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen will, unabhängig macht.“⁵³³

Diese Stütze ist ein Mittleres, und Schiller findet es im ästhetischen Charakter des Menschen.

⁵²⁸ C. Janke a.a.O., S. 92.

⁵²⁹ ÄE, 3. Brief, S. 315.

⁵³⁰ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁵³¹ C. Janke 1999, S. 92.

⁵³² ÄE, 3. Brief, S. 314. (Herv. d. Verf.).

⁵³³ ÄE, a.a.O., S. 314 f.

Nach Schiller kann diese Stütze, diese mittlere Dimension, nicht ausgehen von dem „natürlichen Charakter“ des Menschen. Dieser *ist* zwar *wirklich* aber eben „selbstsüchtig und gewaltthätig“ und „vielmehr auf Zerstörung als auf Erhaltung der Gesellschaft“⁵³⁴ zielend. In ihm existieren nur unterschwellig Vernunfttendenzen. Auch der „sittliche Charakter“⁵³⁵ ist für eine Umwandlung des Staates in einen Vernunftstaat praktisch ungeeignet, denn dieser *ist* eben *noch nicht wirklich*, sondern soll erst „gebildet werden“⁵³⁶. Der sittliche Mensch ist „nur *problematisch*“⁵³⁷. Die Herausforderung bzw. die Aufgabe der Ästhetischen Erziehung liegt also, wie oben bereits erwähnt, darin, das „rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen“:

„Es käme also darauf an, von dem physischen Charakter die Willkühr und von dem moralischen die Freyheit abzusondern – es käme darauf an, den erstern mit Gesetzen übereinstimmend, den letztern von Eindrücken abhängig zu machen – es käme darauf an, jenen von der Materie etwas weiter zu entfernen, diesen ihr um etwas näher zu bringen – um einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beyden verwandt, von der Herrschaft bloßer Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Uebergang bahnte, und ohne den moralischen Charakter an seiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem sinnlichen Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit diene.“⁵³⁸

Die Lösung des Problems bzw. den „Übergang von dem leidenden Zustande des Empfindens zu dem thätigen des Denkens und Wollens“ sieht Schiller in nichts anderem gegeben als in der Bildung eines dritten Charakters durch einen „mittleren Zustand ästhetischer Freyheit“⁵³⁹. Und nur ein „Uebergewicht eines solchen Charakters bey einem Volk kann eine Staatsverwandlung nach moralischen Principien unschädlich machen, und auch nur ein solcher Charakter kann ihre Dauer verbürgen.“⁵⁴⁰ Schiller vermutet also einen Zusammenhang zwischen dem Charakter des Staates und dem Charakter der In-

⁵³⁴ ÄE, a.a.O., S. 315.

⁵³⁵ ÄE, 4. Brief, S. 317.

⁵³⁶ ÄE, 3. Brief, S. 315.

⁵³⁷ ÄE, a.a.O., S. 314.

⁵³⁸ ÄE, 3. Brief, S. 315.

⁵³⁹ ÄE, 23. Brief, S. 383.

⁵⁴⁰ ÄE, 4. Brief, S. 315.

dividuen, die ihn konstituieren⁵⁴¹ und solange der ästhetische Charakter Einzelfall und nicht die Regel ist, ist eine Umwandlung des Staates nach moralischen Prinzipien schädlich und die Dauerhaftigkeit des moralischen Staates fragwürdig.

⁵⁴¹ Vgl. ÄE, 4. Brief, S. 315 f.

5. Schillers „Dialektik der Aufklärung“

Wie Schiller sein „jetzige[s] Zeitalters“⁵⁴² beschreibt, liest sich nach Berghan „bis in die Einzelheiten wie eine Dialektik der Aufklärung“⁵⁴³. Wie Adorno und Horkheimer⁵⁴⁴ in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts, so unterzog Schiller bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Aufklärung und den von ihr vertretenen Vernunftbegriff einer radikalen Kritik. Indem Berghan Schillers „Dialektik der Aufklärung“ als „Pathogenese“⁵⁴⁵ definiert, schildert er damit, auf sehr zutreffende Art und Weise, Schillers Vorgehen. Nach Schiller ist die Aufklärung schlicht krank und er unternimmt den Versuch, diese Krankheit näher zu bestimmen, indem er den Krankheitsverlauf und Symptome einzeln beschreibt, um dann anschließend auf die Entstehungsbedingungen dieser Krankheit und endlich auf Präventionsmöglichkeiten bzw. Therapiemöglichkeiten schließen zu können.

In erster Linie ist es wohl das Scheitern der Französischen Revolution, was für Schiller die Frage nach den Gründen eben dieses Scheiterns aufwirft. Die äußeren Bedingungen für einen Wandel des „Naturstaates“ in Richtung eines „Vernunftstaates“ sieht Schiller als gegeben an und zwar in dem sich dort ankündigenden Zusammenbruch des absolutistischen Herrschaftssystems:

„Das Gebäude des Naturstaates wankt, seine mürben Fundamente weichen, und eine *physische* Möglichkeit scheint gegeben, das Gesetz auf den Thron zu stellen, den Menschen endlich als Selbstzweck zu ehren und wahre Freyheit zur Grundlage der politischen Verbindung zu machen.“⁵⁴⁶

Durch die Schwächung des „Naturstaates“, wie „jeder politische Körper heissen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet“⁵⁴⁷ – so Schiller – erhalten die Menschen die physische, an der empirischen Realität orientierte Möglichkeit,

⁵⁴² ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁵⁴³ Berghan 2010, S. 255.

⁵⁴⁴ Vgl. Horkheimer/Adorno 2011.

⁵⁴⁵ Berghan 2010, S. 255.

⁵⁴⁶ ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁵⁴⁷ ÄE, 3. Brief, S. 314.

die verschwindende Staatsform durch eine neue, an Vernunftgesetzen orientierte, auszutauschen.

Die physische Möglichkeit allein ist für einen solchen Wandel jedoch nicht ausreichend. Es fehlt noch die geistige Möglichkeit. Diese vermutet Schiller im Wandel des Denkens der Menschen, den die Aufklärung herbeigeführt haben soll und zwar indem „Kenntnisse [...] gefunden und öffentlich preisgegeben [und] Wahnbegriffe zerstreut“⁵⁴⁸ wurden. So heißt es bei Schiller:

„Wahr ist es, das Ansehen der Meinung ist gefallen, die Willkühr ist entlarvt, und, obgleich noch mit Macht bewaffnet, erschleicht sie doch keine Würde mehr; der Mensch ist aus seiner langen Indolenz und Selbsttäuschung aufgewacht, und mit nachdrücklicher Stimmenmehrheit fodert er die Wiederherstellung seiner unverlierbaren Rechte.“⁵⁴⁹

Demnach vermutet Schiller, dass das Bewusstsein der Menschen durch die Aufklärung einen Wandel zum Positiven durchlaufen hat. Die Inhalte der Aufklärung haben die Basis für eine Veränderung der allgemeinen Geisteshaltung der Menschen in Richtung Mündigkeit und Selbständigkeit bereitgestellt. Sie ermutigen die Menschen dahingehend, ihre „unverlierbaren Rechte“, womit wohl die Menschenrechte gemeint sind, einzufordern. Um dies so zu deuten, ist Schillers Verweis auf die Verminderung des Ansehens der Meinung grundlegend. Dieser zielt auf zwei voneinander abhängige Prozesse, wovon der eine Prozess eine qualitative und wertebezogene Orientierung, der andere eine quantitative Orientierung besitzt. Zunächst zum qualitativ orientierten Prozess: Nach Pierer ist die Verwendung des Wortes *Meinung* im 18. Jahrhundert ähnlich der heutigen. Hervorzuhebende Charakteristika einer Meinung sind ihre Unbegründetheit, Zufälligkeit oder Unverlässlichkeit – also die von Schiller angesprochene Willkürlichkeit und somit der (zumindest vorläufig) nicht begründete Gültigkeitsanspruch einer Meinung.⁵⁵⁰

Schillers Wahl des Ausdrucks *Ansehen* der Meinung beschreibt den Wert, den Menschen einer ungeprüften Meinung beimessen. Mit der Formulierung, dass eben dieses Ansehen *fällt*, verdeutlicht

⁵⁴⁸ ÄE, 8. Brief, S. 331.

⁵⁴⁹ ÄE, 5. Brief, S. 319.

⁵⁵⁰ Vgl. PUL 1860, S. 89 f.

Schiller den Wandel des Wertes der Meinung in Richtung eines qualitativen Abstiegs – einen Werteverlust. Im Umkehrschluss könnte dies einen qualitativen Aufstieg des *begründeten Urteils* bedeuten – eine Wertsteigerung. Dem geht voraus die *Entlarvung* der, einer unbegründeten Meinung inhärenten, Willkür. Durch diese Entlarvung ist die Willkür nun in ihrer eigentlichen, unverhüllten Art zu erkennen. Für einen Menschen, der den Weg der Aufklärung eingeschlagen hat – also seinen Verstand eigenständig nutzt – ist eine unbegründete Meinung nicht mehr akzeptabel. Das Erkennen der Willkür in der Meinung anderer und natürlich auch in der eigenen Meinung gehört zum Aufklärungsprozess. Dieser Prozess mündet dann – idealerweise – in der begründeten, von Zufälligkeit und Willkür weitgehend losgelösten, Urteilsfindung.

Mit diesen wertbezogenen Überlegungen geht einher die Frage nach der zahlenmäßigen Akzeptanz einer unbegründeten Meinung oder eines begründeten Urteils und somit liegt hier auch der Übergang zu dem zweiten, oben bereits angesprochenen, Prozess mit quantitativer Ausrichtung. Wenn das Ansehen der Meinung fällt, vermindert sich damit auch die Zahl der Menschen, die eine unbegründete Meinung akzeptieren. Auf der anderen Seite steigt die Anzahl der Menschen die dazu tendieren, ausschließlich begründete Urteile zu akzeptieren und begründete Urteile zu fällen – wie es der Tradition der Aufklärung entspricht – mit Hilfe des Gebrauchs des eigenen Verstandes. Dieser Prozess entspricht dem Fortschritts-optimismus der Aufklärung, wie er auch in Kants Aufklärungsschrift zu erkennen ist:

„Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden.“⁵⁵¹

Langsam aber stetig wächst so die Zahl der mündigen Menschen und die Zahl der Unmündigen verringert sich.⁵⁵² Bei diesen beiden

⁵⁵¹ BA, S. 54.

⁵⁵² Vgl. BA, S. 54 f.: „Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen.“

genannten Prozessen handelt es sich zum einen um individuelle und zum anderen um soziale Entwicklungsprozesse. Einerseits muss sie jeder Mensch eigenständig durchlaufen. Andererseits bedarf es anderer Menschen, die diesen Prozess ebenfalls durchlaufen oder in diesem schon weiter fortgeschritten sind, denn das selbständige Denken muss sich kommunikativ und d. h. sozial bewähren. Für diesen kommunikativen Bewährungsprozess ist die Unterstützung des Staates notwendig. Dieser steht in der Verantwortung, einen förderlichen Rahmen für die Kultivierung und Wandlung einer solchen Geisteshaltung der Menschen zu schaffen. Diesen Rahmen schafft er, zumindest nach Kant, einzig und allein durch die Gewährung von Gedankenfreiheit.⁵⁵³

Nun könnte angenommen werden, dass alle notwendigen Voraussetzungen für die Umwandlung des Staates erfüllt sind. Zum einen die Veränderung der äußeren Gegebenheiten, die sich insbesondere durch den Zerfall der zu negierenden Staatsform zeigt, und zum anderen die Veränderung der inneren Gegebenheiten, der Denkfähigkeit und Denktätigkeit der Menschen, getragen durch die Aufklärung. „Nichts schien mehr zu fehlen, als das *Signal* zur großen Veränderung, und eine Vereinigung der Gemüter.“⁵⁵⁴ Aber realiter betrachtet scheinen diese Veränderungen, sowohl die Änderungen der äußeren Bedingungen, als auch die Änderungen des Verstandesgebrauches, nicht auszureichen. So resümiert Schiller:

„Denn woher diese noch so allgemeine Herrschaft der Vorurtheile und diese Verfinsterung der Köpfe bey allem Licht, das Philosophie und Erfahrung aufsteckten? Das Zeitalter ist aufgeklärt, das heißt die Kenntnisse sind gefunden und öffentlich preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigstens unsre praktischen Grundsätze zu berichtigen. Der Geist der freyen Untersuchung hat die Wahnbegriffe zerstreut, welche lange Zeit den Zugang zu der Wahrheit verwehreten, und den Grund unterwühlt, auf welchem Fanatismus und Betrug ihren Thron erbauten. Die Vernunft hat sich von den Täuschungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophistik gereinigt, und die Philosophie selbst, welche uns zuerst von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend

⁵⁵³ Vgl. BA, S. 55.

⁵⁵⁴ AB vom 13. Juli 1793, S. 137.

in den Schooß der Natur zurück – woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?“⁵⁵⁵

Diese letzte Frage ist zum einen Schillers Resümee: *Die Menschen sind noch immer Barbaren!* Zum anderen ist sie Schillers Ausgangs- und Forschungsfrage für seine weitergehende Untersuchung: *Woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?* Für Schiller bedeutet dies, dass Defizite innerhalb der Revolution als auch in der Aufklärung bestehen, die den Menschen daran hindern, das Barbarentum zu überwinden. Notwendige Bedingungen für die Überwindung des Barbarentums sind nicht erfüllt.

Schiller stellt also die Frage, warum die edlen Motive der Revolution – die nicht zuletzt aus den Forderungen und Zielen der Aufklärung erwachsen – in ihr Gegenteil umschlugen. Faktisch waren die Grundbedingungen für einen erfolgreichen Verlauf gegeben: Die Gedanken der Aufklärung waren in der Welt und die Möglichkeit zur Veränderung der Staatsform war durch den Sturz des Königs und durch den damit verbundenen Wegfall des feudalen Herrschaftssystems gegeben. Der Moment war demnach mehr als günstig um den „Staat der Noth mit dem Staat der Freyheit zu vertauschen“⁵⁵⁶. Dieser erhoffte Tausch gelang jedoch nicht. Daraus folgert Schiller:

„Es muß also, weil es nicht in den Dingen liegt, in den Gemüthern der Menschen etwas vorhanden seyn, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn sie noch so hell leuchtet, und der Annahme derselben, auch wenn sie noch so lebendig überzeugte, im Wege steht.“⁵⁵⁷

Aus der einfachen Überlegung heraus, dass sowohl die gesellschaftlichen als auch die intellektuellen Gegebenheiten eine Umwandlung ermöglichten, es aber nicht zu dieser Wandlung kam, sondern im Gegenteil zu einer Verschlimmerung der Umstände, folgert Schiller, dass ein Aspekt außer Acht gelassen wurde – der Aspekt der Konstitution des *menschlichen Gemüts*. Nach Schiller müssen also alle Bemühungen um Aufklärung des Verstandes ins Leere laufen und wirkungslos bleiben, solange die Gemütsart nicht dergestalt ist, dass sie

⁵⁵⁵ ÄE, 8. Brief, S. 331.

⁵⁵⁶ ÄE, 4. Brief, S. 318.

⁵⁵⁷ ÄE, 8. Brief, S. 331.

zum „Empfang des Bessern gestimmt“⁵⁵⁸ ist. „Aufklärung der Begriffe“ kann es also „allein nicht ausrichten.“⁵⁵⁹ An diesem Punkt wendet sich Schiller von dem in der Aufklärung häufig angenommenen Kausalzusammenhang ab, dass die „Erkenntnis der Wahrheit [...] unmittelbar auf den Willen einwirken, ihn bestimmen und so verbessern und damit zwangsläufig das der Einsicht adäquate Handeln herbeiführen“⁵⁶⁰ würde. Schiller sieht zwischen der Erkenntnis der Wahrheit und dem dieser Erkenntnis entsprechenden Handeln keinen unmittelbaren Zusammenhang sondern einen mittelbaren bzw. er nimmt etwas an, das zwischen der vernünftigen Einsicht und der entsprechenden Handlung steht und von dem es abhängig ist, ob Einsicht zur Praxis wird: das menschliche Gemüt oder genauer die *Gemütsart*.

Allgemein ist *Gemüt* hier zu verstehen als „Princip des Gefühls und des Willens.“ In ihm „gehen alle einzelnen Gefühle und Neigungen wie in einem Brennpunkte zusammen.“⁵⁶¹ Es ist die durch die „Gesamtheit der Gefühls- und Willenserregungen erworbene Einheit und Bestimmtheit des Seelenlebens“⁵⁶², die „Einheit von Gefühlsdispositionen“ und es steht als „fühlende Seele“ im Gegensatz zur „Intelligenz, dem denkenden Bewußtsein“⁵⁶³. Die *Gemütsart* des Menschen hingegen ist die konkrete „Beschaffenheit seines Willens- und Gefühlsvermögens in gegenseitiger Durchdringung“⁵⁶⁴ und um diese geht es Schiller.

Das Gemüt oder die *Gemütsart* ist der sinnlichen Seite der menschlichen Doppelnatur zuzuordnen und steht somit in direktem Gegensatz zur Rationalität. Dies bedeutet auch, dass die Aufklärung des Verstandes keinen Einfluss hat auf die *Gemütsentwicklung*. Genauer gesagt, die Aufklärung des Verstandes beeinflusst die Gemüter nicht dahingehend, das Bessere zu empfangen, um dann das Bessere zu tun. Neben die rationale Aufklärung hätte die Aufklärung

⁵⁵⁸ AB vom 13. Juli 1793, S. 137.

⁵⁵⁹ AB a.a.O., S. 141.

⁵⁶⁰ Begemann 1987, S. 169.

⁵⁶¹ PUL 1859a, S. 138.

⁵⁶² KWPhG 1907a, S. 226.

⁵⁶³ Eisler 1904b, S. 371.

⁵⁶⁴ PUL 1859a, S. 138.

der Gemüter, die Kultivierung der Sinnlichkeit treten müssen. Diesbezüglich heißt es bei Spranger:

„Vielleicht hat schon Protagoras die große Wahrheit gesehen, die dann Seneca und Fichte ausgesprochen haben, daß es nicht gleichgültig ist, auf welchem Charaktergrunde ein Wissen sitzt; oder ethisch gewandt: das zum wahren Wissen Charakter gehöre.“⁵⁶⁵

Somit ist, neben der Unfähigkeit, mit der gewonnenen Freiheit verantwortungsvoll umgehen zu können, ein weiterer Grund für das oben erwähnte gewaltvolle Ausarten der Französischen Revolution, für die Nichtüberwindung des Barbarbentums, benannt: Die Fokussierung der Aufklärung auf die Weiterentwicklung des rationalen Vermögens ohne die für das konkrete soziale Handeln notwendige Bedingung, nämlich die Ausbildung bzw. Kultivierung der Gemütsentwicklung – die Kultivierung des sinnlichen Vermögens – zu berücksichtigen. Zusammengefasst bedeutet dies: Aufklärung des Verstandes allein reicht nicht aus, um die Menschen moralisch höher zu entwickeln.

Schiller geht also davon aus, dass die Philosophie der Aufklärung nicht wenig dazu beitrug, dass sich eine Hierarchie von Vernunft über Sinnlichkeit gebildet hat. Vernunft erscheint als wichtiger bei der Verwirklichung des Menschseins. Denn die Aufklärung misst „dem reinen Denken größere Bedeutung für die Erkenntnis als der Erfahrung“⁵⁶⁶ bei. Durch die "Verherrlichung" der Rationalität erhielt diese eine Vormachtstellung, während die Sinnlichkeit als etwas galt, was überwunden werden musste. Die Funktion der Sinnlichkeit wurde darauf reduziert, als Bote oder Lieferant den Geisteskräften Arbeitsmaterial zukommen zu lassen. So heißt es bei Kant zu dem Verhältnis zwischen reiner und empirischer Erkenntnis:

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher

⁵⁶⁵ Spranger 1950, S. 133.

⁵⁶⁶ Gawlick 1992, Sp. 44.

*Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.*⁵⁶⁷

Zeitlich betrachtet liegt die sinnliche Erfahrung *vor* der Erkenntnis und ist somit Basis für jede Erkenntnis. Hierin stimmen Kant und Schiller überein. So heißt es bei Schiller: „Der sinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens“⁵⁶⁸. Er kommt „früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewußtseyn vorhergeht“⁵⁶⁹. Die Differenz zwischen Kant und Schiller liegt in der allgemeinen Wertigkeit. In der Aufklärungsphilosophie ist die Rationalität, insbesondere die Vernunft, das höhere Vermögen und der Ausbildung und Kultivierung würdig. Die Sinnlichkeit hingegen, als Begierde oder Bedürfnis, ist das niedere Vermögen, das den Menschen davon abhält, vernünftig bzw. moralisch zu handeln. Deshalb muss es durch die Rationalität in seine Schranken gewiesen, kontrolliert und überwunden werden. Schiller hingegen, dem es um die harmonische Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft geht, kann dem nichts abgewinnen, denn daraus kann „bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt noch ewig fort getheilt.“⁵⁷⁰ Durch diese Einseitigkeit ist Aufklärung, in der Art und Weise wie sie praktiziert wurde, für Schiller nichts weiter als „bloß theoretische Kultur“⁵⁷¹ – nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine abstrakte Kultur, der es schlicht an Konkretheit mangelt. Hier kritisiert Schiller implizit das Fehlen einer sinnlichen Komponente. So ist die Aufklärung eben *bloß* theoretisch und nicht auch, obwohl sie es sein könnte, konkret – also den ganzen Menschen rational und emotional erfassend. Diese Vermutung wird durch folgende Aussage Schillers bestätigt:

„Dieses dringendere Bedürfnis unsers Zeitalters scheint mir die Veredlung der Gefühle und die sittliche Reinigung des Willens zu seyn, denn für die Aufklärung des Verstandes ist schon sehr viel gethan worden. Es fehlt uns nicht sowohl an der Kenntniß der Wahrheit und des Rechts,

⁵⁶⁷ KrV, S. 45.

⁵⁶⁸ ÄE, 19. Brief, S. 373.

⁵⁶⁹ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁵⁷⁰ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 347 f.

⁵⁷¹ AB vom 13. Juli 1793, S. 139.

als an der Wirksamkeit dieser Erkenntnis zu Bestimmung des Willens, nicht sowohl an *Licht* als an *Wärme*, nicht sowohl an philosophischer als an ästhetischer Kultur.“⁵⁷²

Für Schiller ist die „Veredlung der Gefühle“ und die „sittliche Reinerziehung des Willens“ das eigentliche Bedürfnis der Zeit, weil

„alle Aufklärung des Verstandes nur insofern Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden.“⁵⁷³

Explizit wird hier Schillers Vorwurf einer Vernachlässigung des menschlichen Empfindungsvermögens und seine Ablehnung des Vorranges von Verstandes- und Vernunftvermögen vor dem Empfindungsvermögen deutlich. Ihm geht es um das „Zusammenspiel zwischen Kopf und Herz“, das von der Aufklärung „grob fahrlässig außer Acht“⁵⁷⁴ gelassen wurde. Die Vernachlässigung des Empfindungsvermögens führt Berghan zu der Schlussfolgerung, dass die Vertreter der Aufklärung „den Verstand auf Kosten der Empfindungen“⁵⁷⁵, ausgebildet haben. Um es mit Schillers Worten zu sagen: Der Mensch strebt nun „auf Kosten seiner Realität nach Form“⁵⁷⁶ und gefährdet so seine Einheit. Dadurch, so Sybille Krämer, hat sich die „*ratio* gegenüber der *emotio*, die Abstraktion gegenüber der Anschauung“⁵⁷⁷ verselbständigt. Die Glorifizierung der Rationalität und die Herabwürdigung der Sinnlichkeit führten zu einer einseitigen Förderung der naturgegebenen menschlichen Kräfte und so zu einem Ungleichgewicht zwischen diesen.

Schiller gibt zu bedenken, dass der Wirkungs- und Verantwortungsbereich der Rationalität, also des Vernunft- oder Verstandesvermögens, seine natürliche Grenze in dem Wirkungs- und Verantwortungsbereich der Sinnlichkeit findet – in dem hier untersuchten Zusammenhang in der Beschaffenheit der Gemütsart:

⁵⁷² AB a.a.O., S. 141 f.

⁵⁷³ ÄE, 8. Brief, S. 332.

⁵⁷⁴ Neuenfeld 2005, S. 37.

⁵⁷⁵ Berghan 2010b, S. 255.

⁵⁷⁶ ÄE, 14. Brief, S. 353.

⁵⁷⁷ Krämer 2007, S. 164.

„Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muß es der muthige Wille, und das lebendige Gefühl.“⁵⁷⁸

Wille und *Gefühl* – beides, wie aus der oben angeführten Definition hervorgeht, Aspekte des Gemüts. Hier schließt sich nun der Kreis. Die primäre Ausrichtung der Aufklärung auf die Ausbildung der Verstandes- und Vernunftvermögen hat zur Folge, dass die Menschen nun über ein hohes Maß an Rationalität verfügen, auf dessen Basis Gesetze formulieren und „Gut“ und „Böse“ voneinander unterscheiden können. Die Gemütsart der Menschen ist aber nicht derart strukturiert, dass die von der Vernunft aufgestellten Regeln und Gesetze in praktische Anwendung gebracht werden. Die Fähigkeit, das moralisch Gute auszumachen, bedeutet noch längst nicht, dass ein Mensch sein Handeln an dieser Erkenntnis ausrichtet. Vernünftige Einsicht ist eine Sache – vernünftige Praxis eine andere. Oder anders formuliert: vernünftige Einsicht ist Sache der Vernunft, vernünftige Praxis hingegen Sache der Sinnlichkeit. Das „Dilemma der Aufklärung“ besteht demnach in einer „anthropologischen Fehleinschätzung“ des Menschen. Die Aufklärung reduziert den Menschen auf seinen „intelligiblen Charakter“⁵⁷⁹ und missachtet dadurch die „impulsive, triebhafte Eigenart des Menschen“, aus der „jede menschliche Handlung entspringt.“⁵⁸⁰

Nach Schiller benötigt der Mensch für vernünftige Praxis auf Seiten der Sinnlichkeit den „muthigen Willen“ und das „lebendige Gefühl.“⁵⁸¹

„Hat sie [die Wahrheit] bis jetzt ihre siegende Kraft noch so wenig bewiesen, so liegt dieß nicht an dem Verstande, der sie nicht zu entschleiern wußte, sondern an dem Herzen, das sich ihr verschloß, und an dem Triebe, der nicht für sie handelte.“⁵⁸²

Damit liefert Schiller auf seine Frage, *was* in den Gemütern der Menschen vorhanden ist, das der Aufnahme der Wahrheit im Wege steht,

⁵⁷⁸ ÄE, 8. Brief, S. 330.

⁵⁷⁹ Neuenfeld 2005, S. 37.

⁵⁸⁰ Neuenfeld, ebd.

⁵⁸¹ ÄE, 8. Brief, S. 330.

⁵⁸² ÄE a.a.O., S. 331.

nun die Antwort. Es ist ein Mangel an mutigem Willen und lebendigem Gefühl und mit Bezug auf Horaz ergänzt Schiller die Antwort:

„Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdruck versteckt: *sapere aude*. Erkühne dich, weise zu seyn. Energie des Muths gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegen setzen.“⁵⁸³

Wenn Mut das Einzige Mittel ist, mit dem die Trägheit der Natur und die Feigheit des Herzens bekämpft werden kann, so bedeutet ein Mangel an Mut ein Übergewicht an „Faulheit und Feigheit“⁵⁸⁴ – wie Kant es bereits, begrifflich vielleicht etwas nüchterner als Schiller, in seiner Aufklärungsschrift feststellt.

Es muss also verhindert werden, dass Faulheit und Feigheit zu einem festen Grundzug des Gemüts werden und sich anschließend auswachsen zu einer „festgewordenen Denkweise des Menschen, aus der die Bestimmungsgründe seines Handelns entspringen“⁵⁸⁵. Faulheit und Feigheit dürfen nicht zur grundsätzlichen Einstellung, zur vorherrschenden Sicht auf Welt, werden, denn beide sind für Schiller Hinderungsgründe, das Bessere zu empfangen und das Bessere zu tun.

Die Faulheit als „Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit“⁵⁸⁶ ist aus zweierlei Hinsicht ein Hinderungsgrund. Zum einen weil das Annehmen von Belehrungen oder neuen Gedanken schlicht mit Arbeit verbunden ist und Arbeit, aufgrund von Faulheit, lieber vermieden wird. Zum anderen, weil das Annehmen von Belehrungen oder neuen Gedanken eine Veränderung des momentanen Zustands bedeuten würde – davon aber hält wiederum die Trägheit den Menschen ab.

Ähnlich verhält es sich mit der Feigheit. Feigheit geht weit über Angst hinaus. Angst ist ein Gefühl – Feigheit nicht. Als Gegensatz des Mutes ist Feigheit

⁵⁸³ ÄE, ebd.

⁵⁸⁴ BA, S. 53.

⁵⁸⁵ KWPhG 1907b, S. 240.

⁵⁸⁶ ApH, S. 613 f.

„ein habitueller Zustand des Gemüts, in welchem sich der Mensch vor Gefahren oder Schmerzen in dem Grade scheut, daß dadurch einestheils seine Freiheit und Thatkraft gelähmt, andernteils sein Gefühl für Ehre und Schande abgestumpft wird.“⁵⁸⁷

Von gleicher Art, wenn auch kürzer, definiert Kant Feigheit als „ehrlose Verzagtheit“⁵⁸⁸, was u. a. impliziert, Risiken, Herausforderungen, Anforderungen oder Problemen „aus dem Weg zu gehen“ – aus Scheu vor den möglichen, negativen Folgen. In dem hier vorliegenden Zusammenhang bedeutet dies, dass Belehrungen oder neue Gedanken, nicht nur aufgrund von Trägheit nicht angenommen werden, sondern auch aufgrund der Feigheit vor der Verantwortung für die folgenden Konsequenzen.

Es gilt also, die Gemütsart in Richtung Mut zu entwickeln. Der Mut soll zu einer Grundeinstellung werden. Nicht nur, um das Bessere zu empfangen, sondern auch um das Bessere zu tun.

Hier werden Ähnlichkeiten mit Bourdieus Habitustheorie unübersehbar. Schiller geht es um die Inkorporierung bestimmter Wahrnehmungs-, Denk- und Verhaltensmuster. Nun muss berücksichtigt werden, dass ein nicht unbeträchtlicher Teil eben dieser Inkorporierung und Habitualisierung von Wahrnehmungs-, Denk- und Verhaltensmustern in den frühen Lebensphasen geschieht.⁵⁸⁹ In Lebensphasen also, in denen – nach Schiller – der Mensch sinnlich und noch nicht vernünftig bestimmt ist. Und hier wird nun die gesamte Tragweite von Schillers Forderung nach Ausbildung des Gemüts bzw. nach Ausbildung des Empfindungsvermögens sichtbar. Wenn das Gemüt maßgeblich mitverantwortlich dafür ist, ob vernünftige Einsicht in vernünftiges Handeln umgesetzt wird, so darf man die Gelegenheit nicht verstreichen lassen, das Gemüt in diese Richtung auszubilden und zu kultivieren. Durch eine Vernachlässigung der Gemütsbildung oder gar durch eine falsche Bildung des Gemüts können sich Einstellungen manifestieren, durch die vernünftiges Handeln verhindert wird. Deshalb ist die Ausbildung des Empfindungsvermögens bzw. die Ausbildung des Gemüts für Schiller von so zentraler

⁵⁸⁷ MGKL 1906, S. 382.

⁵⁸⁸ ApH, S. 586.

⁵⁸⁹ Vgl. Meder 2013, S. 4.

Bedeutung. So heißt es in dem Augustenburger-Brief vom 13. Juli 1793:

„Die Aufklärung [...] ist bloß theoretische Kultur, und zeigt, im ganzen genommen, so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnung, daß sie vielmehr bloß dazu hilft, die Verderbniß in ein System zu bringen und unheilbar zu machen.“⁵⁹⁰

Auf die Gemüter der Menschen und auf ihre Gesinnungen hat die Aufklärung des Verstandes keinen veredelnden Einfluss. Im Gegenteil sie gibt den Menschen Werkzeuge in die Hand, die dazu dienen, die charakterliche Verdorbenheit zu verfestigen und zu intellektualisieren, anstatt sie zu mindern.

Das Thema der charakterlichen Verdorbenheit oder Verderbnis wurde bereits im Abschnitt 2.1 erläutert. Dort wurde dargestellt, dass Schiller „Verwilderung“ und „Erschlaffung“ als die zwei Extreme charakterlicher Verdorbenheit, als die „zwey Aeussersten des menschlichen Verfalls“⁵⁹¹, ausmacht. Nun soll das zivilisationskritische Moment dieses Gedankens aufgegriffen und erläutert werden. Als Basis dafür dient der 5. der Ästhetischen Briefe, in dem es um die zentrale Frage geht, welchen Beitrag die Aufklärung zur Entstehung dieser Charakterzüge geleistet hat.⁵⁹² Ähnlich wie in dem Augustenburger-Brief heißt es hier:

„Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, dass sie vielmehr die Verderbniß durch Maximen befestigt.“⁵⁹³

⁵⁹⁰ AB, 13. Juli 1793, S. 139.

⁵⁹¹ ÄE, Brief, S. 319.

⁵⁹² Nicht nur in diesem Brief finden sich viele kritische Momente von Schillers „Dialektik der Aufklärung“, die später auch von Horkheimer und Adorno aufgegriffen und analysiert wurden. So weist z. B. Schillers Frage „woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?“ eine unübersehbare Ähnlichkeit mit Adornos und Horkheimers, in der Vorrede zur *Dialektik der Aufklärung* formulierten Frage, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“, auf. (Horkheimer/Adorno 2011, S. 1).

⁵⁹³ ÄE, 5. Brief, S. 320.

Ziemlich deutlich tritt hier hervor, dass Schiller primär die höheren Stände, die er an anderer Stelle auch die „civilisirten Klassen“⁵⁹⁴ nennt, anspricht. Ihnen war die Aufklärung des Verstandes möglich, weil sie nicht wie die Menschen aus den „niedern und zahlreichen Klassen“⁵⁹⁵ durch den „Kampf mit der Noth viel zu sehr ermüdet und abgespannt“ sind, um „sich zu einem neuen und härtern Kampf mit dem Irrthum“⁵⁹⁶ aufraffen zu können. Dies bedeutet, dass Aufklärung des Verstandes nicht allen Menschen möglich war. Sie war ein Privileg der höheren Schichten.

Nach Schiller hat die Aufklärung des Verstandes aber nicht dazu geführt, dass aus den nun aufgeklärten Menschen auch gleichzeitig bessere Menschen wurden. Dies lag nicht zuletzt an der von der Aufklärung praktizierten und geforderten Überbetonung und Überbewertung der Rationalität auf der einen und an der Abwertung der Sinnlichkeit auf der anderen Seite.

„Wir verläugnen die Natur auf ihrem rechtmäßigen Felde, um auf dem moralischen ihre Tyranney zu erfahren, und indem wir ihren Eindrücken widerstreben, nehmen wir unsere Grundsätze von ihr an.“⁵⁹⁷

Schiller beschreibt hier eine Verkehrung oder auch eine Verwirrung der Sphären.⁵⁹⁸ Die Natur wird in ihrem angestammten Gebiet, nämlich auf dem Gebiet der Empfindungen, der Wahrnehmung und der Gefühle, nicht ernst genommen. Die ihr entstammenden Eindrücke werden verworfen, weil sie, der Philosophie der Aufklärung gemäß, minderwertig sind. Aber hingegen auf dem moralischen Feld, das Gebiet, auf dem die Sinnlichkeit keine Entscheidung zu treffen hat, sondern ausschließlich die Vernunft als maßgebliches Vermögen tätig sein darf, verhält es sich anders. Hier wird Sinnlichkeit leitend, sogar tyrannisch leitend, für die Formulierung von Handlungsmaximen. Das könnte Schiller damit meinen, wenn er davon spricht, dass die „Verderbniß durch Maximen befestigt“⁵⁹⁹ wird oder dass der „Ego-

⁵⁹⁴ ÄE, ebd.

⁵⁹⁵ ÄE a.a.O., S. 319.

⁵⁹⁶ ÄE, 8. Brief, S. 141.

⁵⁹⁷ ÄE, 5. Brief, S. 320.

⁵⁹⁸ Vgl. ÄE, 13. Brief, S. 347.

⁵⁹⁹ ÄE, 5. Brief, S. 320.

ism sein System gegründet⁶⁰⁰ hat. Die Aufklärung hat zwar die Verstandeskräfte der Menschen erhöht, dabei jedoch die Gefühlskräfte und die moralischen Kräfte vernachlässigt. Auf diesem Wege desensibilisierte sie die Menschen zum einen für die Not und das Leid der anderen. Auf der anderen Seite gab sie den Menschen Werkzeuge in die Hand, ihre Bedürfnisse durchdachte, vielseitiger und ohne Rücksicht auf andere zu befriedigen. Der Egoismus wurde systematisiert und im Zuge dessen kam es auch zu einer Verschärfung der Klassegegensätze. Weiter heißt es:

„Die affektirte Decenz unsrer Sitten verweigert ihr [der Natur] die verzeihliche *erste* Stimme, um ihr, in unsrer materialistischen Sittenlehre, die entscheidende *letzte* einzuräumen.“⁶⁰¹

Das anerzogene und gesellschaftlich geforderte gekünstelte Feingefühl, also das unechte Feingefühl der Sitten, schwächt und verhindert eine erste, also unmittelbare und authentische Gefühlsregung. Stattdessen werden Gefühlsregungen oder Neigungen – um es mit Kants Worten zu sagen – maßgeblich für moralische Entscheidungen. Nicht zuletzt wurde dies durch die materialistische Sittenlehre à la Mettrie oder Helvétius ermöglicht. Dadurch wurde die Entstehung einer egoistischen Grundhaltung begünstigt und der Egoismus ist nach Schiller der „Erbfeind aller Moralität“⁶⁰². Deshalb steht Schiller dieser materialistischen Philosophie auch nicht positiv gegenüber, denn sie steht in direktem Konflikt mit seinem Konzept von Moralität. Dabei lehnt er den Materialismus nicht pauschal ab, denn er will ja einen mittleren Weg gehen, der den Materialismus mit dem Idealismus versöhnt. Moralität ist nach Schiller eben nicht gleichzusetzen mit Egoismus, sondern Egoismus *ist* Immoralität.

Mitten im Schooße der raffinirtesten Geselligkeit hat der Egoism sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit heraus zu bringen, erfahren wir alle Ansteckungen und Drangsale der Gesellschaft. Unser freyes Urtheil unterwerfen wir ihrer despotischen Meinung, un-

⁶⁰⁰ ÄE, ebd.

⁶⁰¹ ÄE, ebd.

⁶⁰² ÜnG, S. 24.

ser Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unsern Willen ihren Verführungen, nur unsre Willkühr behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte.“⁶⁰³

Hier spricht Schiller offensichtlich die intellektuellen Zirkel und Salons an, die sich vom Adel abgewandt hatten und sich am Bürgertum orientierten. Die bürgerliche Schicht oder Klasse, die, durch ihre Nutzenorientierung dem Egoismus einen fruchtbaren Boden bot, war dabei, sich auch politisch zu etablieren. Wenn Nutzenorientierung und Egoismus zur übergeordneten gesellschaftlichen Norm werden, so ist es nicht verwunderlich, dass sich auch die Angehörigen dieser Gesellschaft damit "anstecken" und sich, auch durch Gewöhnung, diesen Ansprüchen unterwerfen und zu den ihrigen machen. Das Gefühlsleben wird bizarren, manierten Umgangsformen unterworfen, die Nachahmungen des Adelslebens sind. Der Wille lässt sich vom Gewinnstreben verführen. Nur die Willkür, die ihre materialistischen, nur Bedürfnisbefriedigung artikulierenden Grundsätze aus einer ansonsten verdrängten Natur nimmt, stellt sich gegen die heiligen Rechte in der Gesamtgesellschaft.

„Stolze Selbstgenügsamkeit zieht das Herz des Weltmanns zusammen, das in dem rohen Naturmenschen noch oft sympathetisch schlägt, und wie aus einer brennenden Stadt sucht jeder nur sein elendes Eigentum aus der Verwüstung zu flüchten.“⁶⁰⁴

Die *stolze Selbstgenügsamkeit*, die der Mann von Welt als Ausdruck seiner Autonomie an den Tag legt, macht ihn auf eine Weise herzlos, asozial und unmoralisch, wie dies meist noch nicht einmal beim rohen Naturmenschen, dem Wilden, vorkommt. In diesem kulturellen Chaos, in dem auf der einen Seite der Gebrauch des eigenen Verstandes gekünstelt gepflegt und auf der anderen Seite dem Materialismus gehorcht wird, versucht jeder nur sein Eigentum im Kampf gegen alle zu retten. Das Bild von der brennenden Stadt muss wohl als der gesellschaftliche Zustand gedeutet werden, in dem selbst das Ausbalancieren der je individuellen Egoismen, wie es im Materialismus als Aufgabe des Staates gedacht war, nicht mehr funktioniert. Vermutlich sind mit den weiter oben erwähnten heiligen Rech-

⁶⁰³ ÄE, 5. Brief, S. 320.

⁶⁰⁴ ÄE, 5. Brief, S. 320.

ten gerade diese Rechte des Ausgleichs gemeint. Die Flucht aus der brennenden Stadt führt zu Verirrungen, und die Menschen suchen nach einem Ausweg. Und dieser scheint nur in einer „völligen Abschwörung der Empfindsamkeit“⁶⁰⁵ zu liegen, wie sie sich im Spott gegen den Schwärmer und im Lästern über das edle Gefühl äußert. Die Folgen davon sind verheerend.

„Die Kultur, weit entfernt, uns in Freyheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfniß, die Bande des physischen schnüren sich immer beängstigender zu, so daß die Furcht, zu verlieren, selbst den feurigen Trieb nach Verbesserung erstickt, und die Maxime des leidenden Gehorsams für die höchste Weisheit des Lebens gilt.“⁶⁰⁶

So verwandelt sich die „Emanzipation von alten Bindungen“ in „Versklavung durch neue Bedürfnisse.“⁶⁰⁷ Die Angst vor dem Verlust des materiellen Besitzes überwiegt selbst den Trieb nach Verbesserung und die Maxime des leidenden Gehorsams, das „Prinzip der Anpassung“, gilt als „Inbegriff der Lebensweisheit“⁶⁰⁸. Somit ist Aufklärung, der Gebrauch des eigenen Verstandes, eigentlich wieder aufgehoben. Der „Geist der Zeit“ – so resümiert Schiller – schwankt „zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Unnatur und bloßer Natur, zwischen Superstition und moralischem Unglauben“⁶⁰⁹. Perversion, unnatürliches Verhalten und Aberglaube (Superstition) auf Seiten der Intelligenz stehen der Kulturlosigkeit, der bloßen Natur und dem Unglauben an Moral auf Seiten der unteren Schicht gegenüber.

Interessant an dieser Kritik der Aufklärung von Schiller ist die sachliche Nähe zur *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno und interessant ist, dass Schiller diese Kritik schon am Ende der gerade auslaufenden Epoche der Aufklärung formuliert. Das muss hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden. Es sei nur auf zwei Motive hingewiesen. Dass die Beherrschung der inneren Natur umschlägt in die Beherrschung des moralischen und politischen Han-

⁶⁰⁵ ÄE, ebd.

⁶⁰⁶ ÄE, ebd.

⁶⁰⁷ Fuhrmann 2001, S. 113.

⁶⁰⁸ Fuhrmann, ebd.

⁶⁰⁹ ÄE, 5. Brief, S. 321.

delns durch die pervertierte Natur, ist eines davon. Dass dies gleichzeitig zu wirtschaftlicher utilitaristischer Anpassung und Obrigkeitshörigkeit führen kann und in Deutschland dazu geführt hat, ist ein anderes ähnliches Motiv.

Zusammengefasst kann nun gesagt werden, dass die reine Aufklärung des Verstandes, auch noch eingebettet in eine materialistische Sittenlehre, zu einer einseitigen Förderung der menschlichen Fähigkeiten mit dem Ergebnis einer Beschränkung oder „Engführung“⁶¹⁰ führt. Reine Verstandesaufklärung führt den Menschen somit nicht zur moralischen Vervollkommenung, sondern zur Unfähigkeit zu einer vernünftigen Praxis. Das gesamte „Dilemma der Aufklärung“ ist nach Schiller also primär zurückzuführen auf eine „anthropologische Fehleinschätzung, die den Menschen auf seinen intelligiblen Charakter reduziert“⁶¹¹. Nichtsdestotrotz ist Aufklärung des Verstandes für Schiller eine notwendige Bedingung für vernünftige Praxis – aber eben nicht die hinreichende Bedingung. Weitere Bedingungen für vernünftig-moralische Praxis sind die Gemütsverfassung der Menschen und ihre Gesinnungen. Da diese Momente primär der sinnlichen Seite der menschlichen Doppelnatur zuzuordnen sind, ist es für Schiller nur die logische Konsequenz, neben der Ausbildung der Verstandesvermögen, die Ausbildung des Empfindungsvermögens zu fordern.

„von dem Kopf ist noch ein gar weiter Weg zu dem Herzen, und bey weitem der größere Theil der Menschen wird durch Empfindungen zum Handeln bestimmt.“⁶¹²

Nach Schiller sind es also weniger Verstand und Vernunft, die die Menschen zu gewissen Handlungen motivieren, sondern Empfindungen. Damit spricht Schiller den Empfindungen einen maßgeblichen und richtungsweisenden Einfluss auf menschliche Handlungen zu und verleiht seiner Forderung nach einer Ausbildung des Empfindungsvermögens Gewicht.

„Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfnis der Zeit, nicht bloß, weil sie ein Mittel wird, die verbesserte

⁶¹⁰ Berghan 2010b, S. 221.

⁶¹¹ Neuenfeld 2005, S. 37.

⁶¹² AB, 13. Juli 1793, S. 141.

Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zu Verbesserung der Einsicht erweckt.“⁶¹³

Über die Förderung des Empfindungsvermögens, über die Kultivierung des Gefühlsvermögens, soll die Empfänglichkeit für das moralisch Bessere und die Bereitschaft das moralisch Bessere in die Tat umzusetzen, gesteigert werden. Schiller stellt also der Ausbildung der Vernunft die Ausbildung des Empfindungsvermögens zur Seite, damit die vernünftige Einsicht in vernünftige Praxis münden kann. Mit diesem Vorgehen hat Schiller nun die Verwirklichung des Sittengesetzes an die sinnliche Seite der menschlichen Doppelnatur gekoppelt.⁶¹⁴

⁶¹³ ÄE, 8. Brief, S. 332.

⁶¹⁴ Vgl. Neuenfeld 2005, S. 37.

6. Der Mensch als „Bruchstück seiner selbst“⁶¹⁵

Im Kontext seiner Sozialkritik zeigt sich Schiller als ein „sensibler Beobachter zeitgenössischer Differenzierungsprozesse“⁶¹⁶ und was er sieht, ist Entfremdung des Menschen von seiner ganzheitlichen Natur, Spezialisierung, Vereinzelung und Arbeitsteilung. All diese sozialen Differenzierungsprozesse haben eins gemeinsam. Sie verlangen von dem Menschen exakt das, was Schiller eigentlich kategorisch ablehnt: eine „getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte“⁶¹⁷.

In Abschnitt 2.1 wurden die Missstände der Gesellschaft auf der Basis von Klassenunterschieden dargestellt. Die „Verwilderung“ in den „niedern und zahlreichen Klassen“ auf der einen und die „Erschlaffung“ in den „zivilisierten Klassen“. Den Entstehungsprozess dieser misslichen Lage erklärt Schiller nicht politisch, denn das hätte ihn, wie Berghan anmerkt, in „eine gefährliche Nähe zu den Jakobinern gebracht“⁶¹⁸. Stattdessen erklärt er ihn „geschichtsphilosophisch“, nämlich durch den „Abfall von der Natur durch die Vernunft.“⁶¹⁹ So heißt es bei Schiller:

„Die Kultur selbst war es, welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte nothwendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweyte ihre harmonischen Kräfte.“⁶²⁰

Der kulturelle Aufstieg führte zu einer „Entfremdung von der Natur“⁶²¹ und so zu der Zerreißung des inneren Bundes der menschlichen Natur. Der Aufstieg kostete dem Menschen seine harmonische Einheit. Die „Arbeitsteilung und Spezialisierung“, so Berghan, „haben aus der Menschheit eine Armee nützlicher Sklaven gemacht,

⁶¹⁵ Berghan 2010a, S. 257.

⁶¹⁶ Dainat 2007, S. 184.

⁶¹⁷ ÄE, 6. Brief, S. 327.

⁶¹⁸ Berghan 2010a, S. 257.

⁶¹⁹ Berghan, ebd.

⁶²⁰ ÄE, 6. Brief, S. 322 f.

⁶²¹ Berghan 2010a, S. 257.

deren Zusammenwirken Schiller mit der Mechanik eines »kunstreichen Uhrwerks« vergleicht⁶²², in dem – Schiller folgend – aus der „Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser, Theile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet.“⁶²³ Durch einen „versachlichte[n] Arbeitsprozeß“⁶²⁴ wurde nun der

„Genuß [...] von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.“⁶²⁵

Es ist einsichtig, dass sich ein Mensch, der in einem solchen Kontext lebt, einem Kontext, in dem alles, was zusammengehört, voneinander getrennt wird, sich selbst auch nur noch als Bruchstück entwickelt und nicht als Totalität. Es liegt auf der Hand, dass solche gesellschaftlichen Umstände nicht gerade ein förderliches Klima dafür schaffen, sich als komplexes Ganzes zu verstehen und sich als solches auszubilden. Insbesondere dann, wenn der Staat auch noch den „Ständegegensatz und die Spezialisierung“ fördert, indem er „die Bürger klassifiziert und funktionalisiert.“⁶²⁶ So heißt es bei Schiller:

„Wenn das gemeine Wesen das Amt zum Maaßstab des Mannes macht, wenn es an dem Einen seiner Bürger nur die Memorie, an einem Andern den tabellarischen Verstand, an einem Dritten nur die mechanische Fertigkeit ehrt, wenn es hier, gleichgültig gegen den Charakter, nur auf Kenntnisse dringt, dort hingegen einem Geiste der Ordnung und einem gesetzlichen Verhalten die größte Verfinsterung des Verstandes zu gut hält – wenn es zugleich diese einzelnen Fertigkeiten zu einer eben so großen Intensität will getrieben wissen, als es dem Subjekt an Extensität erläßt – darf es uns da wundern, daß die übri-

⁶²² Berghan, ebd.

⁶²³ ÄE, 6. Brief, S. 323.

⁶²⁴ Berghan 2010a, S. 257.

⁶²⁵ ÄE, 6. Brief, S. 323.

⁶²⁶ Berghan 2010a, S. 257.

gen Anlagen des Gemüths vernachlässigt werden, um der einzigen, welche ehrt und lohnt, alle Pflege zuzuwenden?“⁶²⁷

Die Entfremdung von der Natur, das Ausbilden einzelner Kräfte, das Existieren als Bruchstück, wird vom Staat sowohl gefordert als auch gefördert. Der Fortschritt der Kultur, der Erhalt der Gesellschaft hängt davon ab, dass jeder Bürger seine menschliche Einheit zerlegt und das tut, was von ihm verlangt und erwartet wird. „Wohin Schiller auch schaut, er nimmt nur Opfer von staatlicher Bürokratie, dystopischer Arbeitsteilung und rationaler Produktivität wahr“⁶²⁸ und das Fazit von Schillers Beobachtungen und Überlegungen kann wie folgt formuliert werden:

„In diesem zerrütteten Gemeinwesen kann weder das Individuum all seine Talente entfalten noch Staat und Gesellschaft zu einem harmonischen Ganzen gelangen“⁶²⁹.

Trotz aller Kritik, die Schiller hier äußert, darf nicht übersehen werden, dass der Fortschritt der Kultur und der Fortschritt der Gattung nicht anders zu erreichen war, als das „Individuum zum Opfer des Fortschritts“⁶³⁰ zu machen. Schiller gesteht ein, dass „so wenig es auch den Individuen bey dieser Zerstückelung ihres Wesen wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können.“⁶³¹ Der „Antagonismus der Kräfte“ war notwendig, um die „mannichfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln“⁶³². Also sind „Arbeitsteilung, Spezialisierung und Entfremdung“ für Schiller „notwendige Folgen der [gesellschaftlichen] Menschheitsentwicklung.“⁶³³

Dieses Zwischenergebnis, dass der Verlust der Totalität des Individuums notwendig ist für den Fortschritt der Gattung, führt Schiller zu folgender Frage:

⁶²⁷ ÄE, 6. Brief, S. 324.

⁶²⁸ Berghan 2010a, S. 258.

⁶²⁹ Berghan, ebd.

⁶³⁰ Berghan, ebd.

⁶³¹ ÄE, 6. Brief, S. 326.

⁶³² ÄE, ebd.

⁶³³ Berghan 2010a, S. 258.

„Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt seyn, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt?“⁶³⁴

Diese Frage beantwortet Schiller ganz deutlich negativ: „Es muß also falsch seyn, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität nothwendig macht.“⁶³⁵ Diese Behauptung zwingt Schiller nun nach einer Möglichkeit zu suchen, wie sich, ohne den Verlust der Kultur und des Fortschritts der Gattung, die Einheit der menschlichen Natur im Individuum, wie sich die „verlorene Totalität menschlicher Welterfahrung“⁶³⁶ wiederherstellen lässt. Dies kann nicht unter der „Vormundschaft des Staates und der Gesellschaft geschehen“⁶³⁷, denn der

„Staat, wie er jetzt beschaffen ist, hat das Uebel veranlaßt, und der Staat, wie ihn die Vernunft in der Idee sich aufgiebt, anstatt diese bessere Menschheit begründen zu können, müßte selbst erst darauf gegründet werden.“⁶³⁸

Der Staat ist für eine derartige Umwandlung also denkbar ungeeignet. Deshalb muss sich Schiller nach einem anderen Mittel umsehen, „welches der Staat nicht hergiebt, und Quellen dazu eröffnet, die sich bey aller politischen Verderbniß rein und lauter erhalten.“⁶³⁹ Und dieses, „Werkzeug ist die „schöne Kunst“⁶⁴⁰.

⁶³⁴ ÄE, 6. Brief, S. 328.

⁶³⁵ ÄE, 6. Brief, S. 328.

⁶³⁶ Berghan 2010a, S. 258.

⁶³⁷ Berghan, ebd.

⁶³⁸ ÄE, 7. Brief, S. 328.

⁶³⁹ ÄE, 9. Brief, S. 332.

⁶⁴⁰ ÄE a.a.O., S. 333.

III. Kunsttheoretische Dimension

In den beiden bisherigen Themenfeldern wurden die Rahmenbedingungen von Schillers Theorie des Schönen bzw. der Ästhetischen Erziehung expliziert. Dabei fand das Motiv des Ästhetischen zum Teil im Vorgriff schon Erwähnung. An wenigen Stellen markierte es bereits den systematischen Ort, an dem das Problem des Schönen zu erörtern ist. Den Gesamtrahmen seiner Philosophie des Schönen und der Bildung gibt die Co-Prinzipialität von Stoff und Form her. Sie sind gleichsam die metaphysischen Anfangsgründe seiner Theorie und nicht nur Reflexionsbegriffe wie bei Kant. Es wurde darauf hingewiesen, dass er hier eher einer aristotelischen Denkweise folgt, als der transzendentalen von Kant. Liest man Schiller nur mit der Brille von Kant und nimmt Kant als Wahrheitskriterium, dann läge hier schon ein Fehler des Schiller'schen Philosophierens. In dieser Arbeit aber wird die Korrelation dieser beiden Prinzipien als die Basis von Schillers eigenständigem Philosophieren angenommen. Diese Co-Prinzipialität von Form und Stoff zeigt sich für Schiller in den menschlichen Seinsformen von Zustand und Person. Es ist expliziert worden, dass sich diese co-prinzipialen Seinsformen notwendig aus der Abgrenzung des Menschen als endlichem Wesen vom absoluten Wesen ergeben. Auch dies ist eine Argumentationsform, die eher unkantianisch ist und möglicherweise, wie Bär in seiner Dissertation⁶⁴¹ herausstellt, auf die Monadenlehre von Leibniz zurückzuführen ist. Jedenfalls korrelieren Form und Stoff in Zustand und Person in der Weise, dass in die zeitliche Bestimmtheit des Zustands der Stoff als Prinzip der Veränderung eingeht, während in die Person die Form als Prinzip des Beharrlichen eingeht. Dass diese beiden Seinsformen, in welchem Wechselverhältnis zueinander auch immer, lebendig – man könnte auch sagen: performant – werden können, müssen Vermögen als Ermöglichungsgründe (Potenzen) angenommen werden. Die entsprechenden Vermögen sind Sinnlichkeit und Vernunft. Die Korrelation von Stoff und Form geht derart in das Wechselverhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft ein, dass bei Sinnlichkeit ein Verhältnis von Form und Stoff vorliegt, in dem das Stoffliche überwiegt und die

⁶⁴¹ Bär 2015.

Form nur aus Raum und Zeit besteht und dass bei Vernunft die Korrelation von Form und Stoff derart eingeht, dass die Form überwiegt und das Stoffliche nur der Indikator der Anwendung ist. So ist es ja schon bei Kant, dass der Verstand nicht bloß formallogisch, d. h. in den Formen des Urteils agiert, sondern kategorial und d. h. die Formen des Urteils als Logik der Welt verwendet. Ein ähnliches Verhältnis von Form und Stoff findet man auch im kategorischen Imperativ, d. h. bei der praktischen Vernunft, insofern die reine Form des Sittengesetzes Form subjektiver Maximen ist, also Anwendung auf konkretes Handeln ausmacht. Wenn Schiller nun die Ermöglichungsgründe von Sinnlichkeit und Vernunft nicht nur als dispositionelle Potenzen betrachtet, sondern in ihren konkreten Aktualisierungen (Akten), dann muss er treibende Kräfte annehmen. Das sind Stoff- und Formtrieb. Entsprechend der Korrelation von Stoff und Form bei den Vermögen von Sinnlichkeit und Vernunft geht der Stofftrieb auf Stoff unter Nutzung der Formen von Raum und Zeit und der Formtrieb geht auf Form unter Nutzung des Stoffes, weil ja Form ohne Materie und Materie ohne Form überhaupt nicht real gedacht werden können. Es ist im Themenfeld der Anthropologie schon herausgestellt worden, dass in allen drei Dimensionen des Dualismus, in der Seinsdimension ›Zustand und Person‹, in der Vermögensdimension ›Sinnlichkeit und Vernunft‹ und in der Kraftdimension ›Stofftrieb und Formtrieb‹, das Verhältnis der dualen Momente empirisch sehr unterschiedlich ausfallen kann. Schiller stellt sich deshalb die Frage, ob es für das Verhältnis in dem jeweiligen Dualismus ein Kriterium gibt, das entscheiden lässt, ob das Verhältnis gelungen oder nicht gelungen ist. Aus den jeweiligen Analysen konkreter Beispiele geht für Schiller klar hervor, dass das Kriterium nicht Wahrheit noch Sittlichkeit sein kann, sondern ein anderes sein muss. Dieses andere oder dritte Kriterium ist das Ästhetische. Es tauchte anthropologisch im Konstrukt des Spieltriebes und des entwicklungspsychologischen Übergangs von der Entwicklungsphase des Sinnlichen über eine Entwicklungsphase des Ästhetischen zur Phase der in der Vernunft gegründeten Freiheit auf. Diese ontogenetische Sicht wird von Schiller im zweiten Themenfeld der Sozialkritik auf die Phylogenese übertragen. Hier taucht

das Ästhetische als Übergangsphase vom Notstaat zum Vernunftstaat auf. Neben diesem Aspekt, dass das Ästhetische als der politische Übergang in den Staat der Freiheit ist, erscheint das Ästhetische in Schillers Kulturkritik eher in seiner Negation – insbesondere als das Hässliche der Epoche der Aufklärung. Schillers Darstellungs- und Argumentationsform, dass das Ästhetische über seine Negation ins Spiel kommt – nämlich als das Hässliche, als das Disharmonische, als etwas, das aus dem Gleichgewicht geraten ist und als Missverhältnis bezeichnet wird, durchzieht die gesamte Argumentation, die bisher vorgelegt wurde. An ihr wird besonders deutlich, dass Schiller einerseits konkrete gesellschaftliche Verhältnisse im Blick hat und dass er andererseits eine Theorie des konkreten Subjektes vorlegen will, in dem das erscheinende empirische Subjekt mit dem intelligiblen Subjekt einen Zusammenhang eingeht. Dies zeigt erneut, dass Schiller schon im Ansatz die Zwei-Welten-Theorie von Kant außer Kraft setzt bzw. zu überwinden versucht. Dabei bleibt er seiner eigenen Denktradition treu, in der für ihn als Mediziner die psychosomatische Einheit, als Philosoph der Ausgleich von Materialismus und Idealismus und als Freiheitskämpfer das Problem der Freiheit bei Fremdbestimmung leitend sind.

Im Folgenden soll nun der systematische Ort des Ästhetischen innerhalb der Bildungsphilosophie von Schiller herausgearbeitet werden. Die leitende Frage wird sein, wie das Ästhetische als Ort der Vermittlung der je dualen Momente gerechtfertigt werden kann. Es geht also nicht bloß um den empirischen Nachweis einer möglichen Lösung durch das Ästhetische, sondern darum, ob das Ästhetische aus einer transzendentalen Notwendigkeit gerechtfertigt werden kann.

7. Das Ideal „Gleichgewicht“ als regulative Idee

Das Moment des "Gleichgewichts" oder auch des "Ungleichgewichts" ist in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung zentral. In dem bisherigen Verlauf der Arbeit ist es uns schon in unterschiedlichen Themenbereichen implizit begegnet und soll nun näher ausgeführt werden. Zu einem besseren Verständnis dieses Problemfeldes soll Schillers Verständnis des Gleichgewichtes der Analyse vorangestellt werden. Im 20. der Ästhetischen Briefe heißt es:

„Die Schalen einer Waage stehen gleich, wenn sie leer sind; sie stehen aber auch gleich, wenn sie gleiche Gewichte enthalten.“⁶⁴²

Auf Schillers Metapher der Waage zur Darstellung der Problematik des Gleichgewichts oder des Ungleichgewichts werde ich mich im Folgenden immer wieder zurückbeziehen.

Erste Überlegungen zu der Problematik des Gleichgewichts finden sich bereits in Schillers Anthropologie. In Abschnitt 1.1.3 wurde dargestellt, dass Schillers anthropologische Prämisse die einer sinnlich-vernünftigen Doppelnatur des Menschen ist. Jede Seite der Doppelnatur, Zustand und Person, kann also einer Seite der Waage – um Schillers gewählte Metapher wieder aufzugreifen – zugeordnet werden. Jeder der beiden Seiten der doppelten Natur ordnet er einen Grundtrieb und ein dementsprechendes Grundvermögen zu. Auf der Seite des Zustandes ist der Grundtrieb der Stofftrieb, und das Grundvermögen ist das sinnliche Vermögen bzw. das Empfindungsvermögen. Auf der Seite der Person ist der Grundtrieb der Formtrieb. Das Grundvermögen ist das rationale Vermögen bzw. das Vernunftvermögen.

Grundsätzlich stehen die Triebe und die ihnen zugehörigen Vermögen in einen nicht auflösbaren Zusammenhang. So strebt jeder der beiden Triebe danach, das ihm zugehörige Vermögen maximal auszubilden und einzusetzen. Der Formtrieb will „auf Seiten der Vernunft die *Aktivität* aufs höchste [...] treiben“. Der Stofftrieb will „dem empfangenden Vermögen die vielfältigsten Berührungen mit der Welt [...] verschaffen, und auf Seiten des Gefühls die *Passivität* aufs

⁶⁴² ÄE, 20. Brief, S. 375.

höchste [...] treiben“⁶⁴³. Ein Gleichgewicht der Kräfte würde sich darin definieren, dass beide Triebe die gleiche Stärke aufweisen. Dieses Gleichgewicht beschreibt Schiller als Idee:

„Dieses Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann. In der Wirklichkeit wird immer ein Uebergewicht des Einen Elements über das andere übrig bleiben, und das höchste was die Erfahrung leistet, wird in einer *Schwankung* zwischen beyden Principien bestehen, wo bald die Realität bald die Form überwiegend ist.“⁶⁴⁴

Daraus folgt, dass die Versöhnung der Gegensätze im Sinne eines vollkommenen Gleichgewichts, in der Realität nicht erreichbar ist. Nach Schiller sind derartige Ideen dem Menschen „durch keine Erfahrung gegeben, aber durch seine Vernunftbestimmung nothwendig gesetzt“⁶⁴⁵. Somit ist Schillers formulierte Idee des Gleichgewichts eine Vernunftidee im Sinne Kants⁶⁴⁶, da sie „durch keine empirische Anschauung belegt werden“⁶⁴⁷ kann, weil, wie Schiller es ausdrückt, uns die „Erfahrung [...] kein Beyspiel einer so vollkommenen Wechselwirkung“⁶⁴⁸ darbietet. Das Gleichgewicht der Kräfte in der empirischen Welt zu erreichen, ist demnach nicht möglich. Aber die Vernunftidee des Gleichgewichts hat Bestand.

Um die Fruchtbarkeit dieser Vernunftidee des Gleichgewichts für seine Theorie der Ästhetischen Erziehung und für den wirklichen Menschen aufzeigen zu können, bleibt Schiller nur die Möglichkeit, dieser Idee des Gleichgewichts eine *regulative* Funktion zuzusprechen – sie also zu einem „regulativen Prinzip“ im Sinne Kants zu machen, das sich nach von Wiese „im Prozeß der Erfahrung immer nur in der Annäherung verwirklichen läßt“⁶⁴⁹. Dadurch wird die Idee des Gleichgewichts zwischen den beiden Prinzipien Form und

⁶⁴³ ÄE, 13. Brief, S. 349. (Herv. d. Verf.).

⁶⁴⁴ ÄE, 16. Brief, S. 360.

⁶⁴⁵ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁶⁴⁶ Diesbezüglich heißt es bei Kant: „Eine *Vernunftidee* kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.“ (KdU, S. 284).

⁶⁴⁷ Eisler 2008a, S. 258.

⁶⁴⁸ ÄE, 16. Brief, S. 361.

⁶⁴⁹ Wiese 1963b, S. 471.

Stoff zu einer Idee, der Orientierungsfunktion zukommt. Diese Idee des Gleichgewichts wird so zu einem Leitprinzip für das pädagogische und politische Denken und Handeln. In diesem Denken und Handeln muss die Idee konkretisiert werden und Gestalt annehmen. Die Idee wird zum Ideal eines Menschen, in dem seine zeitliche Zuständigkeit im Gleichgewicht mit seiner dauernden Person steht. In diesem idealen Menschen gibt es kein Primat eines der beiden Vermögen, Sinnlichkeit und Vernunft, über das andere; in diesem idealen Menschen sind beide Triebe gleichstark.

Mit den Motiven der regulativen Idee und deren Konkretisierung im idealen Menschen kommt auch das Motiv der unendlichen Annäherung ins Spiel. Das *reale* Streben nach dem Ideal, worauf es Schiller ankommt – ist die *Bewegung zu* und auf das Ideal hin. Es geht um das Streben nach dem Gleichgewicht. Darum, dass sich die „Theile zur Idee des Ganzen hinauf[stimmen]“⁶⁵⁰. Als *Ideal* bezeichnet Schiller daher einen „von vornherein leitenden und wirksamen End- und Höhepunkt“⁶⁵¹. Es kommt also nicht, wie es auch von Wiese formuliert, auf „bloße Bilder oder bloße Typen“ an, sondern „vielmehr auf die einzelnen Akte, in denen das Menschsein sich erst fortschreitend in der Ganzheit seiner möglichen Existenz zeigt.“⁶⁵² Das Ideal ist „nie endgültig gegeben, sondern stets von neuem *aufgegeben*.“⁶⁵³ Das Ideal des Menschseins ist die Aufgabe des Menschen.

Der Kräftehaushalt eines Menschen ist beschränkt und nun ist es seine Aufgabe, die Kräfte auf die beiden Schalen der Waage so zu verteilen, dass diese Verteilung so nah wie möglich an das Gleichgewicht heran kommt. Der Erfolg dieses Unternehmens wird dann gemessen an dem Abstand zwischen Idee und Realität. Diese Unternehmung aber wird durch die Natur der Triebe erschwert, denn jeder der beiden Triebe strebt nach dem Optimum, nach maximaler Erfüllung seiner Potentialität. Keiner der beiden Triebe berücksichtigt dabei das Streben des anderen – auch wenn sie grundsätzlich wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Bei den Extremformen der Fehlverteilung kommt es dann zu den defizienten Seinsformen des „Wilden“ und des

⁶⁵⁰ ÄE, 4. Brief, S. 317.

⁶⁵¹ Axelos 1976, Sp. 26.

⁶⁵² Wiese 1963b, S. 471.

⁶⁵³ Wiese, ebd. (Herv. d. Verf.).

„Barbaren“, wie sie in Kapitel 2 beschrieben wurden. Das Ungleichgewicht der Kräfte kommt hier darin zum Ausdruck, dass ein Trieb den anderen an Stärke *kontinuierlich*, also dauerhaft, überwiegt.

Im Verlauf des klassischen Mensch-Tier-Vergleichs wurde in Abschnitt 1.1.1 festgestellt, dass Schiller – entwicklungstheoretisch betrachtet – davon ausgeht, dass der sinnliche Trieb „früher als der vernünftige zur Wirkung“ kommt, weil „die Empfindung dem Bewußtseyn vorhergeht“⁶⁵⁴. Dies bedeutet nichts anderes, als dass der Beginn eines jeden menschlichen Lebens bereits durch ein Ungleichgewicht der Aktivität der Kräfte gekennzeichnet ist. Dieses definiert sich darin, dass „einer von beyden Trieben ausschließend in ihm thätig ist“ bzw. dass „einer von beyden Trieben ausgeschlossen ist“⁶⁵⁵. Hier zeichnet sich ein Ungleichgewicht in extremster Form ab, denn eine Schale der Waage ist (noch) leer. Darin definiert sich dann auch die Unfertigkeit des Menschen, bzw. sein Noch-nicht-Mensch-sein, denn erst wenn beide Triebe sich entwickelt haben, wenn „beyde zum Daseyn gekommen“ sind, ist „seine Menschheit aufgebaut“⁶⁵⁶.

Indem Schiller die Entwicklung des Menschen in seine Anthropologie einbaut, rückt er – wie mir scheint als erster – das folgende bildungsphilosophische Problem in den Blick: Wie ist die Genealogie des transzendentalen Subjektes denkbar? Wie kann die transzendente Vernunft aus der sinnlichen Natur entstehen und entwickelt werden? Wie kann die Konstitutionslogik der Transzendentalität mit einer genetischen Logik, d. h. mit einer Logik der Entwicklung und des Werdens zusammengedacht werden? Damit spricht Schiller kein geringeres Problem an als das Problem, das Piaget für die kognitive Entwicklung und Kohlberg für die moralische Entwicklung behandelt haben. In Themenfeld IV soll darauf genauer eingegangen werden. Hier ist allerdings schon wichtig, dass Schillers Anthropologie die Problematik des Gleichgewichts auch bei der Frage nach der Verwirklichung des Menschseins bzw. die Frage nach der Erfüllung seiner natürlichen Bestimmung anspricht.

⁶⁵⁴ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁶⁵⁵ ÄE, ebd.

⁶⁵⁶ ÄE, 19. Brief, S. 373.

In Abschnitt 1.1.2 wurde dargelegt, dass Schiller die Annahme der Instinktlosigkeit des Menschen vertritt. Von den Tieren unterscheidet sich der Mensch dahingehend, dass er nicht über ein „instinktiv gesicherte[s] Grundverhältnis zur Welt“⁶⁵⁷, nicht über die instinktgesteuerte Verhaltens- und Überlebenssicherheit wie die Tiere, verfügt. Beim Tier gibt „die Natur die *Gesetze*“ und zugleich bestimmt sie „die *Fälle* der Anwendung“⁶⁵⁸. Dies kennt der Mensch so nicht. Er ist durch das Fehlen von Instinkten von vornherein freier in seinem Verhalten. Er muss sich „selbst den Plan seines Verhaltens machen“⁶⁵⁹ – wie Kant es ausdrückt. Die Sicherheit eines Instinktes aber, werden diese Pläne nicht erreichen können. Insbesondere muss sich das Planen an einer Idee orientieren. Und diese Idee ist die des je einzelnen Menschseins. Ein Moment dieses Menschseins ist das Gleichgewicht der menschlichen Kräfte bzw. Triebe.

⁶⁵⁷ Roth 1971, S. 115.

⁶⁵⁸ AuW, S. 262.

⁶⁵⁹ UP, S. 697.

8. Die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft als empirisches Phänomen

Angelehnt an die Herkunft des Wortes (griech. und lat. harmonia) bedeutet Harmonie „Zusammenfügung einer Vielheit zur Einheit, Zusammenstimmung, Übereinstimmung, Anpassung der Teile eines Ganzen aneinander zu einer Ordnung, Verbindung der Gegensätze in und zu einer Einheit“⁶⁶⁰, „Verbindung durch Ineinandergreifen (Verzahnung) und infolgedessen Ausgleichung eines Ganzen, Einheit in der Mannigfaltigkeit eines Ganzen“⁶⁶¹ oder Einklang.

Zu Zeiten Schillers war der Begriff primär in der Kunst- und Musiktheorie anzutreffen. So heißt es zur Harmonie in der Malerei in Sulzers *Allgemeine Theorie der schönen Künste*:

„[Die] Harmonie der Farben in einem Gemählde [...] macht, daß eine ganze Masse, sie sey hell oder dunkel, ob sie gleich aus unzähligen Farben und Tinten zusammengesetzt ist, in Absicht auf die Farben, als eine einzige unzertrennliche Masse ins Auge fällt, so daß keine einzelne [sic] Stelle darin besonders und für sich hervorsticht.“⁶⁶²

In der Musiktheorie ist Harmonie nach Sulzer verbunden mit dem „Einklang“, der die „vollkommenste Harmonie, weil [beyde] Töne in einen zusammenfließen“⁶⁶³ bezeichnet.

Nach Sulzer lässt sich die Qualität der Harmonie wie folgt bestimmen:

„Die mehr oder weniger vollkommene Vereinigung aller Farben des Gemähltes [sic], in eine einzige Masse, macht das Maaß [sic] der Harmonie der Farben aus. Die Höchste Harmonie ist nur in dem Einfärbigen [sic], das von einem einzigen Licht erleuchtet wird: und je näher die Empfindung des Vielfärbigen jenem Einfärbigen [sic] kommt, je vollkommener ist die Harmonie.“⁶⁶⁴

Harmonie kann also mehr oder weniger gut gelingen. Je besser sie gelingt, umso vollkommener ist die Harmonie.

⁶⁶⁰ Eisler 1904c S. 430.

⁶⁶¹ Belaval 1974, Sp. 1001.

⁶⁶² Sulzer 1777b, S. 516.

⁶⁶³ Sulzer 1777a, S. 305.

⁶⁶⁴ Sulzer 1777b, S. 516.

Pierer hingegen grenzt den Harmoniebegriff nicht auf die Kunst- oder Musiktheorie ein, sondern erläutert seine Verwendung auf neun Dimensionen. Zu Beginn führt er den griechischen Ursprung des Wortes und seine Übersetzung „Zusammenfügung, Verbindung“⁶⁶⁵ an.

Die zweite und dritte Dimension des Harmoniebegriffs entstammt der Musiktheorie. Zum einen bezeichnet Harmonie hier den „Zusammenklang mehrer [sic] Töne, welche nach gewissen, auf die Natur sich gründenden Regeln verbunden werden“ und zum anderen „jede[n] musikalischen Wohlklang“⁶⁶⁶.

Die vierte Dimension des Harmoniebegriffs ist die „Harmonie der Sphären“. Damit bezieht sich Pierer auf eine „Hypothese des Pythagoras od. vielmehr seiner Schule, daß nämlich die Himmelskörper, bes. die sieben damals bekannten Planeten (daher Siebenlaut), durch ihre Bewegung in dem Himmelsäther Töne hervorbrächten, welche aber für das sterbliche Ohr nicht vernehmbar wären. Die Töne sollten um so höher sein, einen je weiteren Kreis der bezügliche Planet auf seinem Umlauf um die Sonne beschreibt, um so tiefer, je kleiner der Kreis u. je näher sein Lauf an der Erde war. Als man später acht Planeten kannte, gab man zweien gleiche Bahn u. gleichen Ton“⁶⁶⁷.

Die fünfte Dimension kann der Theorie der bildenden Künste zugeordnet werden. Hier ist Harmonie die „Übereinstimmung der Theile eines Gemäldes [sic]. Wiewohl sich dies auf Formen, Ausführung, Behandlung etc. so gut bezieht, als auf Farben, so spricht man in der Regel doch nur in Bezug auf letztere von H[armonie]“⁶⁶⁸.

Die Harmonie der Evangelisten ist die sechste Dimension des Harmoniebegriffs und bezeichnet die „Übereinstimmung der Verfasser der vier Evangelien in den von Jesu Leben, Thaten [sic], Reden u. Schicksalen gegebenen Nachrichten. Sie läßt sich allerdings in den Hauptsachen behaupten u. wird durch einzelne unwesentliche Abweichungen nicht aufgehoben. In der neueren Zeit hat man sie mehr nur den drei ersten Evangelien zugestanden [...] und Differenzen des Johannes nachgewiesen“⁶⁶⁹.

⁶⁶⁵ PUL 1859b, S. 42.

⁶⁶⁶ PUL, ebd.

⁶⁶⁷ PUL 1859b, S. 42.

⁶⁶⁸ PUL, ebd.

⁶⁶⁹ PUL a.a.O., S. 42 f.

Die siebte ist die „biblische“ Harmonie, d. h. die „Übereinstimmung nicht nur der Evangelisten des N. T., sondern auch beider Testamente, wie sie seit dem 17. Jahrh. in der Protestantischen Kirche mit Gelehrsamkeit nachzuweisen versucht wurden. Die damals sich dazu eigens bildende theologische Wissenschaft, Harmonistik, bemühte sich vornehmlich, alle Discrepanzen [sic] od. Widersprüche beider Testamente in sich selbst u. unter einander hinwegzuräumen, z. B. die Opferung Isaaks.“⁶⁷⁰

Die achte Dimension des Harmoniebegriffs hingegen bezieht sich auf den Menschen und beschreibt die „Übereinstimmung der Gesinnungen sowohl im eignen Gemüth, woraus der Friede des Geistes als Bedingung eines dauernden Glücks hervorgeht, als auch in einem geselligen Vereine der sämmtlichen [sic] Glieder derselben in Hinsicht auf den Gesellschaftszweck“⁶⁷¹.

Die neunte und letzte Dimension des Harmoniebegriffs ist physiologischer Natur. Harmonie bezeichnet hier eine „Art von unmittelbarer Verbindung von zwei Knochen, welche durch einfaches Aneinanderliegen ungezählter u. nicht schuppenförmig über einander liegender Ränder derselben bewirkt wird.“⁶⁷²

Es wird deutlich, wie vielseitig die Verwendungsmöglichkeit des Begriffs *Harmonie* ist. Natürlich sind für diese Arbeit einige der oben angeführten Verwendungsmöglichkeiten nicht fruchtbar zu machen. So z. B. die Dimension der Physiologie, der Bibel oder die der Evangelisten. Aber durch die Aufzählung wird klar, dass der Begriff der Harmonie nicht einseitig verwendet wird, und dass er, wenn er auf so vieles angewendet werden kann, durchaus auch auf den Menschen und die Gesellschaft angewendet werden kann, wie es ja auch in der achten Dimension des Harmoniebegriffs geschieht. Deshalb ist auch diese Dimension für die hier vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung. Ebenso von Bedeutung ist die allgemeine Wortbedeutung (Zusammenfügung und Verbindung), die sich ja auch, in unterschiedlichen Varianten, auf allen Dimensionen wiederfinden lässt. Hervorzuheben sind hier die Dimension der Musiktheorie und die Dimension der

⁶⁷⁰ PUL a.a.O., S. 43.

⁶⁷¹ PUL, ebd.

⁶⁷² PUL 1859b, S. 43.

Theorie der bildenden Künste, weil sie den Hintergrund für die Übertragung auf Mensch und Gesellschaft darstellen.

Spätestens während der Deutschen bzw. Weimarer Klassik wurde der Harmoniebegriff auch in der Literatur, in der Philosophie und in der Pädagogik gebraucht. Insgesamt wurde er in dieser Epoche zu einem Inbegriff der Idee des Menschseins. So auch bei Schiller. Nach Müller und Wess übernahm Schiller „den für die Welt- und Kunstan-schauung der Klassik wichtigen Begriff der Harmonie“⁶⁷³ von Leib-niz und Shaftesbury“ und weist diesem eine zentrale Funktion in sei-ner Theorie der Ästhetischen Erziehung zu. „Die Fragestellung Schil-lers erwächst nun organisch aus der englischen Aufklärung“⁶⁷⁴ – so Lukács. Und wie dieser weiter ausführt, hat Schiller die Schriften der englischen Aufklärer früh studiert, und dass der Einfluss Shaf-tesburys besonders stark war, steht wohl außer Frage.

„Welcher der englischen Aufklärer ihn besonders beeinflusst hat, ist da-bei eine Frage von ganz untergeordneter Bedeutung, da es nachweis-bar bekannt ist, daß Schiller sehr früh alle diese Schriftsteller studiert hat, daß ihr Einfluß, insbesondere der Shaftesburys, in Deutschland von der Kritik und Kunsttheorie der Schiller vorangegangenen Periode (Herder) vermittelt, außerordentlich allgemein und groß war.“⁶⁷⁵

Dass die englische Aufklärungsphilosophie im Allgemeinen und die von Shaftesbury im Besonderen in Deutschland einen so großen An-klang fand, kann nach Horlacher zum einen mit der damals vorherr-schenden „»Anglophilie« der Deutschen“⁶⁷⁶ begründet werden. Einen weiteren Grund macht Horlacher in den Moralvorstellungen Shaftes-burys an sich aus, da diese „weder auf einen absolutistischen Hof, noch auf eine aufgeklärte Öffentlichkeit bezogen“ sind und daher für die „deutschen Verhältnisse Anknüpfungspunkte“⁶⁷⁷ boten. Hier ist von besonderem Interesse die von Shaftesbury betonte „Einheit von Natur und Ästhetik“⁶⁷⁸.

⁶⁷³ Müller/Wess 1999, S. 40.

⁶⁷⁴ Lukács 1954, S. 12.

⁶⁷⁵ Lukács, ebd.

⁶⁷⁶ Horlacher 2004, S. 26.

⁶⁷⁷ Horlacher, a.a.O., S. 27.

⁶⁷⁸ Horlacher, ebd.

Ein zentraler Begriff in Shaftesbury Philosophie ist der des *Gefühls*. Bei Baum heißt es:

„Es ist vor allem *ein* Thema, um das Shaftesburys Bemühungen kreisen: Die Frage nach der Natur und Verfassung des menschlichen Gemüts. Dabei entdeckt und thematisiert er, wegbereitend für die Philosophie der Aufklärung, ein neues Gemütsvermögen: das Gefühl.“⁶⁷⁹

Dieser Umstand wird von Schiller wohl mit viel Interesse aufgenommen worden sein, denn das Gemüt, das Gefühl, das Empfindungsvermögen eines Menschen spielen auch in seiner Philosophie und speziell in seiner Theorie der Ästhetischen Erziehung des Menschen eine zentrale Rolle. Vernunft und Sinnlichkeit können nun in ein „neues Verhältnis gesetzt werden“⁶⁸⁰ und das heißt bei Schiller in ein *gleichwertiges* Verhältnis.

Das Moment der Harmonie ist in Shaftesbury Philosophie zentral. Auch dies hat Schiller mit ihm gemein. Nach Barkhausen dient die Harmonie Shaftesbury als

„Grundkonzept schlechthin. Von ihr leitet er seine theologischen, ethischen und ästhetischen Überzeugungen ab; gleichzeitig sieht er in ihr das Wesen von Gott, Mensch und Kunst erfüllt; und schließlich bringt er im Harmonieprinzip das Wahre, Gute und Schöne selbst zur Einheit.“⁶⁸¹

Shaftesbury sieht den Menschen zum einen als Einheit in sich selbst (Mikrokosmos) und als in Beziehung stehend zu größeren Einheiten z. B. die der Gesellschaft oder die der Menschheit (Makrokosmos). Es geht ihm also zum einen um die innere Harmonie des Menschen mit sich selbst und zum anderen um die harmonische Beziehung des Menschen mit größeren Einheiten. Bei Schiller sind diese Gedanken wiederzufinden. Auch bei ihm sind die Einigkeit des Menschen mit sich selbst und die Einigkeit des Menschen mit der Gesellschaft oder der gesamten Menschheit zentrale Themen.

Der Einfluss von Leibniz auf Schiller wird von Bär in seiner Dissertation dargestellt. Dort heißt es u. a.:

⁶⁷⁹ Baum 2001, S. 13.

⁶⁸⁰ Horlacher 2004, S. 27.

⁶⁸¹ Barkhausen 1983, S. 208.

„Auf Kant *und* auf Leibniz geht es also zurück, dass Schiller in der letzten Denkperiode die Untersuchung von Bildung auf ihre ästhetische Dimension konzentriert. [...] Die Verschmelzung der Motive und Gedanken von Leibniz einerseits und von Kant andererseits kann nach Schiller gelingen und wird ihm nicht zum methodischen Problem, weil er seine Materialismus-Rezeption auf seine Auslegung des Begriffs der theoretischen Vernunft von Kant und seine Leibniz-Rezeption auf seine Auslegung des Begriffs der reinen praktischen Vernunft nach Kant appliziert.“⁶⁸²

Nach Leibniz ist die Harmonie – durchaus ähnlich gedacht wie bei Shaftesbury – gottgegeben. Gott schafft die beste aller möglichen Welten, indem er ihr das Prinzip der Harmonie verleiht. Harmonie ist prästabilisiert, indem sie die von Gott vorab gegebene Ordnung ausmacht, in der alle Dinge der Welt zueinander stehen. Die so geordnete Welt ist deshalb die beste aller möglichen Welten, weil die Abhängigkeit der Dinge untereinander bei größtmöglicher Eigenständigkeit der individuellen Dinge realisiert wird. Weil der Leib die Art und Weise der Abhängigkeit ausmacht und die Seele das Moment der Einzigartigkeit ist in der prästabilisierten Harmonie auch das harmonische Verhältnis von Leib und Seele gegeben.

Nachdem nun die Wortbedeutung von Harmonie dem Zeitgeist entsprechend geklärt wurde, fasse ich nun noch einmal zusammen. Wenn von Harmonie die Rede ist, dann geht es um das Verhältnis von Vielheit zur Einheit, von Teilen zum Ganzen, von der Ordnung der Teile in Bezug auf das Ganze, wobei diese Ordnung Übereinstimmung, Zusammenstimmung, Passung und auch Verbindung von Gegensätzen sein kann. In der Musik bspw. zeigt sich eine solche Ordnung, in den Regeln der Harmonik: Übereinstimmung in gleichem Ton unterschiedlicher Instrumente, Zusammenstimmung und Passung in der unterschiedlichen Melodieführung verschiedener Instrumente, die Verbindung von Gegensätzen hin zu Disharmonien, die in ihrer Beziehung zum Ganzen passen. Mit den Regeln einer solchen Harmonie spielt insbesondere die moderne Malerei seit dem Impressionismus. Was Harmonie in Bezug auf das Menschsein bedeutet

⁶⁸² Bär 2015, S. 45.

und welche Regeln der Harmonik es gibt, gilt es nun anhand von Schillers Überlegungen in den Ästhetischen Briefen aufzuzeigen.

Zunächst soll das Moment der Ordnung oder auch der Regelmäßigkeit, der eine Harmonie im Sinne Schiller unterliegt, dargestellt werden. Es gilt also Schillers Annahme darüber darzustellen, in welchem Verhältnis die beiden Grundkräfte des Menschen zueinander stehen. So heißt es im 13. der Ästhetischen Briefe:

„Wahr ist es, ihre *Tendenzen* widersprechen sich, aber was wohl zu bemerken ist, nicht in *denselben Objekten*, und was nicht auf einander trifft, kann nicht gegeneinander stoßen. Der sinnliche Trieb fodert zwar Veränderung, aber er fodert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke: daß ein Wechsel der Grundsätze sey. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit – aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daß Identität der Empfindung sey. Sie sind einander also von Natur nicht entgegengesetzt, und wenn sie demohngeachtet so erscheinen, so sind sie es erst geworden durch eine freye Uebertretung der Natur, indem sie sich selbst misverstehen, und ihre Sphären verwirren.“⁶⁸³

Schiller legt also die Tendenzen und Objekte von Stoff- und Formtrieb fest. Jeder der beiden Triebe hat seinen eigenen Zuständigkeitsbereich, seine eigene Sphäre, sein eigenes Gebiet und schon

„indem man jedem von beyden ein Gebiet zuspricht, schließt man das andere davon aus, und setzt jedem eine Grenze, die nicht anders als zum *Nachtheile beyder* überschritten werden kann.“⁶⁸⁴

Das meint Schiller damit, wenn er sagt, dass die Triebe von Natur aus einander nicht entgegengesetzt sind. Disharmonie kommt zustande, wenn diese Regel der Harmonie, das Verweilen in dem eigenen Zuständigkeitsbereich, verletzt wird und das Verhältnis dadurch in Unordnung gerät, wenn sich – wie es oben heißt – die Triebe missverstehen und ihre Sphären verwirren. Wenn das „Gefühl im Gebiet der Vernunft“ entscheidet und wenn die „Vernunft im Gebiet des Gefühls“⁶⁸⁵ zu bestimmen versucht. Das alleinige Nichtverwirren der Sphären, das ordnungsgemäße Verweilen in der jeweiligen Zustän-

⁶⁸³ ÄE, 13. Brief, S. 347.

⁶⁸⁴ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

⁶⁸⁵ ÄE, ebd.

digkeit, führt aber noch nicht zur Harmonie. Damit etwas harmonieren kann, muss es zunächst zusammen kommen. Was getrennt ist, kann nicht harmonieren. Harmonie der Sphären ist also nur möglich, wenn die Sphären in irgendeiner Verbindung miteinander stehen. In dieser Verbindung müssen – um dem Harmoniegedanken gerecht zu werden – die Sphären als komplementär zueinander gedacht werden und nicht als entgegengesetzt. Die Sphären der Kräfte müssen sich ergänzen zu einem Ganzen und zwar so, dass keine von beiden Kräften vereinzelt bzw. isoliert erscheint. Letzteres hat zur Bedingung, dass die Kräfte annähernd im Gleichgewicht stehen.

„Sobald man einen ursprünglichen, mithin nothwendigen Antagonism beyder Triebe behauptet, so ist freylich kein anderes Mittel die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt *unterordnet*. Daraus aber kann bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt noch ewig fort getheilt. Die Unterordnung muß allerdings seyn, aber wechselseitig: denn wenn gleich die Schranken nie das absolute begründen können, also die Freyheit nie von der Zeit abhängen kann, so ist es eben so gewiß, daß das absolute durch sich selbst nie die Schranken begründen, daß der Zustand in der Zeit nicht von der Freyheit abhängen kann. Beyde Principien sind einander also zugleich subordiniert und coordiniert, d. h. sie stehen in Wechselwirkung; ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form.“⁶⁸⁶

An dieser Stelle wird abermals deutlich, dass Schiller nicht von einem ursprünglichen Antagonismus beider Triebe ausgeht, denn dieser würde das Erreichen von Harmonie im Sinne des Aufgehens einer Vielheit zu einer Einheit vollkommen unmöglich machen. Um die Harmonie der Triebe zu sichern, müssen diese in einem ganz bestimmten Verhältnis zueinander stehen. Das ist zum einen, wie oben bereits festgehalten wurde, ein komplementäres, in welchem sich beide Triebe zu einem Ganzen ergänzen können. Dieses Verhältnis charakterisiert Schiller nun genauer als ein Verhältnis der „Wechselwirkung“⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 347 f.

⁶⁸⁷ Schiller bezieht sich hier auf Fichtes Verständnis der „Wechselwirkung“. Im 13. Brief heißt es dazu: „Diesen Begriff der Wechselwirkung und die ganze Wichtigkeit desselben findet man vortrefflich auseinander gesetzt in Fichte’s Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Leipzig 1794.“ (ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348).

Gleichzeitig stellt er damit weitere Ordnungsprinzipien der Harmonie vor, die für den empirischen Menschen gelten.

Das grundlegendste Merkmal der Wechselwirkung zwischen Materie und Form, also auch zwischen Stofftrieb und Formtrieb, ist die empirische Untrennbarkeit der beiden Pole, die in folgender Aussage Schillers zum Ausdruck kommt: „ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form.“⁶⁸⁸ Dies bedeutet auch, dass jeder der beiden Pole den gegenüberliegenden immer mit sich führt. Weiter heißt es „[b]eyde Principien sind einander also zugleich subordiniert und coordiniert“⁶⁸⁹. In der Wechselwirkung gibt es also eine vertikale und eine horizontale Ebene. Die Subordination auf der vertikalen, die Koordination auf der horizontalen Ebene. Auf der vertikalen lassen sich zwei Subordinationsarten ausmachen. Die erste beruht darauf, dass Materie unter der notwendigen Bedingung der Form steht und die zweite beruht darauf, dass Form unter der notwendigen Bedingung der Materie steht. Beide sind jeweils dem anderen untergeordnet. Weil dies wechselseitig der Fall ist, sind beide zugleich koordiniert – dies ist die horizontale Ebene. Der Mensch kann zugleich empfangen im Modus der Hervorbringung und hervorbringen im Modus des Empfangens. Das Distichon *Wechselwirkung* aus dem Musenalmanach für das Jahr 1797 soll weiteren Aufschluss über Schillers Verständnis der Wechselwirkung geben.

„Kinder werfen den Ball an die Wand und fangen ihn wieder,
Aber ich lobe das Spiel, wirft mir der Freund ihn zurück.“⁶⁹⁰

In dem Kommentar der Nationalausgabe zu diesem Distichon wird darauf verwiesen, dass Schiller in einem Brief an Goethe⁶⁹¹ dessen Beschreibung der Wechselwirkung als „das gegenseitige Hülffleisten der Kräfte und das Zurückweisen aufeinander“ als durchaus zutreffende Beschreibung ansieht.⁶⁹² Das gegenseitige Aufeinander-Zurückverwiesensein und die gegenseitige Hilfeleistung, die im Distichon ausgedrückt wird durch die Formulierung „wirft mir der Freund ihn zu-

⁶⁸⁸ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

⁶⁸⁹ ÄE, ebd.

⁶⁹⁰ Schiller „Wechselwirkung“, S. 292.

⁶⁹¹ Schiller an Goethe: Brief vom 29.08. 1795, S. 28.

⁶⁹² Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 388.

rück“, kann also als ein freundschaftliches Miteinander beschrieben werden und fasst Schillers Verständnis der Wechselwirkung auf metaphorischer Ebene. In Schillers theoretischen Ausführungen zur Wechselwirkung klingt es hingegen etwas abstrakter:

„Wir sind nunmehr zu dem Begriff einer solchen Wechselwirkung zwischen den beyden Trieben geführt worden, wo die Wirksamkeit des einen die Wirksamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt, und wo jeder einzelne für sich gerade dadurch zu seiner höchsten Verkündigung gelangt, daß der andere thätig ist.“⁶⁹³

Die Wirksamkeit des einen Triebes ist also der Grund für die Wirksamkeit des anderen. Beide halten den jeweils anderen durch ihre Aktivität in seinen Schranken und fördern sich gegenseitig. Diese Förderung nennt Schiller an anderer Stelle Veredelung des Stoffes und Steigerung der Mannigfaltigkeit der Form. Das Moment der Veredelung zeigt Schiller am Beispiel der Sexualität.

„Er verläßt also, mit demselben Rechte, womit er Mensch ist, die Herrschaft einer blinden Nothwendigkeit, wie er in so vielen andern Stücken durch seine Freyheit von ihr scheidet, wie er, um nur Ein Beyspiel zu geben, den gemeinen Charakter, den das Bedürfniß der Geschlechtsliebe aufdrückte, durch Sittlichkeit auslöscht und durch Schönheit veredelt.“⁶⁹⁴

Das Moment der Steigerung der Mannigfaltigkeit der Form beschreibt Schiller im Kontext der Intensität-Extensität-Erörterung. Hier heißt es:

„Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt *ergreift* der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich“⁶⁹⁵.

Die Empfänglichkeit gibt der Vernunft die Möglichkeit zu formen. Der Formtrieb gibt aber nicht nur dem vereinzelt Stoff seine Form.

„Der zweyte jener Trieben, den man den *Formtrieb* nennen kann, geht aus von dem absoluten Daseyn des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur, und ist bestrebt, ihn in Freyheit zu setzen, Harmonie in

⁶⁹³ ÄE, 14. Brief, S. 352.

⁶⁹⁴ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁶⁹⁵ ÄE, 13. Brief, S. 349.

die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen, und bey allem Wechsel des Zustands seine Person zu behaupten.“⁶⁹⁶

Der Formtrieb strebt auch nach Harmonie in der Verschiedenheit der je einzeln geformten Empfindungen. So wie Einförmigkeit der Harmonie widerspricht, so steigert die Mannigfaltigkeit deren Möglichkeit.

Zusammengefasst kann also gesagt werden, dass die Ordnungsprinzipien für Harmonie bestimmt werden durch Schillers Idee der Wechselwirkung, die folgende Merkmale aufweist: Die beiden Pole der Wechselwirkung, Stofftrieb und Formtrieb, haben 1) einen eigenen Zuständigkeitsbereich, der klar von der Zuständigkeit des jeweils anderen geschieden ist, damit es nicht zu einem Streit der Kräfte kommt. Die Pole sind 2) von Natur aus einander nicht entgegengesetzt, denn dann wäre ein harmonisches Verhältnis zwischen beiden unmöglich. Um ein harmonisches Verhältnis miteinander eingehen zu können, müssen sie 3) in einer Verbindung miteinander stehen und diese Verbindung ist die Wechselwirkung. Diese Wechselwirkung muss 4) von komplementärer Struktur sein, in der sich die Triebe gegenseitig begründen, sich durch ihre unterschiedlichen Tendenzen und Richtungen begrenzen und zur Höchstleistung antreiben. Diese Höchstleistung wird 5) durch Veredelung des Stoffes und durch Erhöhung der Komplexität⁶⁹⁷ von Form erreicht. Beide Triebe sind also in mehrfacher Hinsicht aufeinander verwiesen und die komplementäre Wechselwirkung unterliegt einer komplexen Ordnung, die auf das Ganze ausgerichtet ist. Und dieses Ganze ist die Harmonie als Idee seiner Menschheit.

Dies bedeutet, dass die Wechselwirkung der beiden Triebe notwendige Bedingung ist für ein harmonisches Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft – aber sie ist nicht die hinreichende Bedingung. Hinreichende Bedingung für die vollkommene Harmonie, für die Ver-

⁶⁹⁶ ÄE, 12. Brief, S. 345 f.

⁶⁹⁷ An anderer Stelle äußert sich Schiller zur Komplexität wie folgt: „Die Schönheit wächst, wenn die Vollkommenheit zusammengesetzter wird, und die Natur dabei nichts leidet; denn die Aufgabe der Freiheit wird mit der zunehmenden Menge des Verbundenen schwieriger, und ihre glückliche Auflösung eben darum überraschender.“ (KÜS, S. 47).

wirklichung der „*Idee seiner Menschheit*“ ist allein der „*Spieltrieb*“⁶⁹⁸. Dieser Trieb entsteht dann, wenn der Mensch sich

„zugleich seiner Freyheit bewußt würde, und sein Daseyn empfände, wo er sich zugleich als Materie fühlte, und als Geist kennen lernte, so hätte er in diesen Fällen, und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit [...]. Vorausgesetzt, daß Fälle dieser Art in der Erfahrung vorkommen können, so würden sie einen neuen Trieb in ihm aufwecken, der eben darum, weil die beyden andern in ihm zusammenwirken, einem jeden derselben, einzeln betrachtet, entgegengesetzt seyn, und mit Recht für einen neuen Trieb gelten würde.“⁶⁹⁹

Der Spieltrieb allein, welcher durch das Zusammenwirken von Form- und Stofftrieb zustande kommt, verfügt über die Fähigkeit, die gegensätzlichen Pole in eine Wechselwirkung reiner Zusammenstimmung zu überführen.

„Der sinnliche Trieb will, daß Veränderung sey, daß die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, daß die Zeit aufgehoben, daß keine Veränderung sey. Derjenige Trieb also, in welchem beyde verbunden wirken, (es sey mir einstweilen, bis ich diese Benennung gerechtfertigt haben werde, vergönnt, ihn *Spieltrieb* zu nennen) der Spieltrieb also würde dahin gerichtet seyn, die Zeit *in der Zeit* aufzuheben, Werden mit absolutem Seyn, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.

Der sinnliche Trieb will bestimmt *werden*, er will sein Objekt empfangen; der Formtrieb will *selbst* bestimmen, er will sein Objekt hervorbringen: der Spieltrieb wird also bestrebt seyn, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.“⁷⁰⁰

Der Spieltrieb kann also im höchsten Grade einheitsstiftend und befriedend sein. In dem Spieltrieb kann sich die Wechselwirkung in ihrer reinsten Form artikulieren und es können sich die Gegensätze zu einem Ganzen verbinden. Der Spieltrieb ist die Kraft, die in diese Richtung geht. Dabei ist die Hauptstrategie dieses Triebes die Verschachtelung: Bei ›Zeit aufheben in der Zeit‹ gibt das Stoffliche ›in der Zeit‹

⁶⁹⁸ ÄE, 14. Brief, S. 353.

⁶⁹⁹ ÄE, ebd.

⁷⁰⁰ ÄE a.a.O., S. 353 f.

den Rahmen für das Formhafte ›Zeit aufheben‹. Das Nacheinander der Zeit ist der Hintergrund, vor dem das ›Zeit aufheben‹ sichtbar wird; bei ›Werden mit absolutem Sein vereinbaren‹ bildet das absolute Sein den Horizont, vor dem das Werden erscheint, ist Veränderung in das Mit-sich-Identische eingebettet. In der Seinsdimension heißt dies: Person in einem Zustand und verändernde Zustände in einer Person, Kontinuität und Stetigkeit in der Veränderung.

Die *Idealf*orm dieser harmonischen Einigkeit des Menschen mit sich selbst ist das Gleichgewicht von Person und Zustand, Formtrieb und Stofftrieb, Sinnlichkeit und Vernunft. Dieses Gleichgewicht ist geprägt von einer gleichwertigen Intensität der Korrelate im Sinne von *gleichviel* oder *gleichgroß*. Jedoch ist diese Form, darauf wurde im vorangegangenen Abschnitt hingewiesen, ausschließlich als Ideal, als regulative Idee, zu verstehen. Sie ist als Ideal zwar *denkbar* aber real nicht *machbar*. Was hingegen machbar ist, ist das Streben nach diesem Gleichgewicht, wenn sich, wie Schiller in anderem Zusammenhang formuliert, die „Theile zur Idee des Ganzen hinauf[stimmen]“⁷⁰¹. Mit diesem Streben nach dem Ideal direkt verbunden ist das, mit der Realität verknüpfte, mögliche Erreichen eines harmonischen Verhältnisses zwischen beiden Seiten der sinnlich-vernünftigen Doppelnatur des Menschen. Dass man nach einem Ideal streben kann, steht außer Frage. Hingegen bedarf die Behauptung, dass das harmonische Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft real erreicht werden kann, einer Begründung. Nach Schiller ist es Aufgabe der Ästhetischen Erziehung, die sinnlichen und geistigen Kräfte in *möglichster* Harmonie auszubilden. Dies bedeutet zweierlei: Erstens *ist* die Ausbildung der sinnlichen und geistigen Kräfte in Harmonie *möglich*. Zweitens soll diese Ausbildung so harmonisch wie möglich sein. In beiden Fällen stellt Schiller einen konkreten Realitätsbezug her. Die Idee des harmonischen Verhältnisses der beiden Grundkräfte ist somit ein Realziel und kein Idealziel, wie es das in Kapitel 7 beschriebene Gleichgewicht der Kräfte ist. Was dies für Ästhetische Erziehung im Besonderen bedeutet, soll in Abschnitt 11.2 erläutert werden.

⁷⁰¹ ÄE, 4. Brief, S. 317.

9. Die Schönheit

Für Schiller ist Harmonie noch nicht Schönheit. Zwar bezeichnet man den Bruch der Harmonie als hässlich aber daraus darf man nach ihm nicht schließen, dass das Gegenteil schon Schönheit ist. Die Harmonik, Harmonielehre und ihre Regeln bzw. Ordnungsprinzipien, bilden das Handwerkszeug des Künstlers. Das Herstellen von Harmonie ist für Schiller Technik. Sie bildet zwar die notwendige Voraussetzung für Schönheit aber ist dazu nicht hinreichend. Das macht er unter anderem an dem Motiv der Vollkommenheit einer harmonischen Realisierung deutlich. Vollkommenheit kommt einem Harmonischen insofern zu, da das Harmonische eine ganzheitliche Gestalt bildet. Als ganzheitliche Gestalt enthält das Harmonische seine Bestimmtheit in sich. Die Gliederung in Elementen oder Teilen machen ihre Bestimmtheit aus. Diese ist intern. Ein harmonisches Ganzes ist nicht von außen bestimmt. Insofern kann es als endliche in sich abgeschlossene Vollkommenheit betrachtet werden. Sie ist Vollkommenheit in den Schranken der Harmonie und insofern endlich. Absolute Vollkommenheit kommt eben nur dem Absoluten und als Idee der praktischen Vernunft zu.

„Dieses leitet mich nun von selbst auf den Unterschied zwischen dem *Schönen* und dem *Vollkommenen*. Alles Vollkommene, das absolut Vollkommene ausgenommen, welches das Moralische ist, ist unter dem Begriff der Technik enthalten, weil es in der Übereinstimmung des Manigfaltigen zu Einem besteht. Da nun die Technik bloß mittelbar zu der Schönheit beiträgt, insofern sie die Freiheit bemerkbar macht, das Vollkommene aber unter dem Begriff der Technik enthalten ist, so sieht man gleich, daß es nur die *Freiheit in der Technik* ist, was das Schöne von dem Vollkommenen unterscheidet.“⁷⁰²

Die Technik, also auch die Harmonie, macht nur Freiheit bemerkbar. Man merkt die Freiheit, weil das Harmonische nicht von außen bestimmt ist, sondern nur von innen bestimmt sein kann. Insofern ist es durch sich selbst bestimmt und *zeigt* Freiheit. Aber es *ist* noch nicht Freiheit, weil durch die Regeln der Harmonie bestimmt. Durch Regeln der Harmonie bestimmt zu sein zeigt eine gewisse Unfreiheit in

⁷⁰² KÜS, S. 47.

dem Moment des durch sich selbst bestimmt zu sein. Wenn Schiller Schönheit als Freiheit in der Technik bezeichnet, dann deutet er an, dass das Unfreiheitsmoment in der Technik in der Schönheit überwunden ist.

„Das Vollkommene kann Autonomie haben, insofern seine Form durch seinen Begriff rein bestimmt worden ist; aber Heautonomie hat nur das Schöne, weil nur an diesem die Form durch das innere Wesen bestimmt ist.“⁷⁰³

Das Harmonische als ein Vollkommenes ist autonom, weil nur durch sich selbst bestimmt. Aber es ist nicht heautonom. Nach Eisler ist Heautonomie:

„Selbstgesetzgebung, Neben der Autonomie (s.d.) des Verstandes und der Vernunft lehrt KANT eine »Heautonomie« der Urteilskraft, durch welche diese sich selbst ein Gesetz gibt“⁷⁰⁴.

Die Autonomie des Harmonischen wird über Technik, d. h. Handwerklichkeit, erzeugt. Technik als Gesetzgebung im Bereich des Sinnlichen ist eine Sache des Verstandes und damit der reinen Vernunft, nicht Sache der praktischen Vernunft und auch nicht Sache der Urteilskraft. Heautonomie aber – Schiller übernimmt diesen Ausdruck von Kant⁷⁰⁵ – ist Gesetzgebung der Urteilskraft. In der Heautonomie reflektiert die Urteilskraft die Autonomie der Technik. Dieses Reflexivwerden von Autonomie zeigt sich in einer weiteren Äußerung von Schiller:

„Ich bin wenigstens überzeugt, daß die Schönheit nur die Form einer Form ist und daß das, was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muß. Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit: die sich also gegen die Schönheit wie der Stoff zu der Form verhält.“⁷⁰⁶

Wenn Schönheit die Form einer Form ist, dann enthält sie Selbstreferenz, indem die Form sich selbst reflektiert. Das kann sie nur, wenn sie die Form zugleich von dem geformten Stoff abstrahiert. Damit

⁷⁰³ KÜS, S. 47.

⁷⁰⁴ Eisler 1904d, S. 432.

⁷⁰⁵ Bartuschat 1974, Sp. 1022.

⁷⁰⁶ KÜS, S. 7.

enthält Schönheit immer auch das Moment der Fremdreferenz. Es ist klar, dass dieses Moment der Fremdreferenz das Sinnliche ist. Nimmt man die beiden Momente der Selbstreferenz und Fremdreferenz, dann reflektiert die schöne Form gerade die Momente von Selbst- und Fremdreferenz. Deswegen sagt Schiller, der „Stoff der schönen Form muss schon geformter Stoff sein“. Dieser geformte Stoff ist das, was weiter oben die harmonische Vollkommenheit genannt worden ist. Daraus ergibt sich folgerichtig, dass gerade die harmonische Vollkommenheit der Stoff für die Schönheit als Form ist. Es stellt sich hier die Frage, inwiefern das schon harmonisch Geformte reflexiv erneut geformt werden kann. Es muss eine höhere Form ins Spiel kommen, die noch über den Formen der Harmonik anzusiedeln ist. Es muss eine Form sein, die noch das Technische in der autonomen Harmonie, also das, wodurch auf der Ebene der Harmonie die Form durch Regeln des Sinnlichen bestimmt ist, überwunden wird. Die technischen Regeln einer harmonischen Sinnlichkeit – wie Gleichklang, Akkord, Form- und Farbenharmonie wie bspw. bei Kandinsky⁷⁰⁷ – bilden das heteronome Moment in der Harmonie. Dieses Moment kann nicht negiert werden, weil die Negation den Gegenstand als erscheinenden Gegenstand vernichten würde. Sie kann nur überwunden werden, indem ihr heteronomer Zug unsichtbar gemacht wird. Das heteronome Moment im Technischen verschwindet, wenn die Harmonie derart erlebt wird, als würde sie sich aus dem harmonischen Gegenstand selbst ergeben.

„Das Vollkommene, dargestellt mit Freiheit, wird sogleich in das Schöne verwandelt. Es wird aber mit Freiheit dargestellt, wenn die Natur des Dinges mit seiner Technik zusammenstimmend erscheint, wenn es aussieht, als wenn diese aus dem Dinge selbst freiwillig hervorgeflossen wäre. Man kann das Bisherige auch kurz so ausdrücken: Vollkommen ist ein Gegenstand, wenn alles Mannigfaltige an ihm zur Einheit seines Begriffs übereinstimmt.“⁷⁰⁸

Wenn Schiller sagt, dass das „Vollkommene dargestellt mit Freiheit zum Schönen wird“, dann ist die Freiheit jene höhere Form, die noch das Vollkommene als geformten Stoff beherrschen kann. Nichts an-

⁷⁰⁷ Vgl. Kandinsky 1980.

⁷⁰⁸ KÜS, S. 47.

deres meint ja Heautonomie. D. h. die höchste Form der Selbstgesetzgebung. Freiheit und Selbstgesetzgebung fallen zusammen: Keine Freiheit ohne Selbstgesetzgebung und keine Selbstgesetzgebung ohne Freiheit. Wenn dies die *Form der Form* ist, dann muss sie das Wechselspiel von Form und Stoff in der Harmonie bestimmen – und zwar als Selbstgesetzgebung. Da nun die Form in der Vollkommenheit schon Autonomie ausmacht, liegt das Problem bei dem Stofflichen, bei dem Naturhaften (Technik). Schönheit entsteht dadurch, dass die Form der Form dem Natürlichen, Sinnlichen, Technischen, noch die Form der Selbstgesetzgebung gibt. Das geschieht, wenn „die Natur des Dinges mit seiner Technik zusammenstimmend erscheint, wenn es aussieht, als wenn diese aus dem Dinge selbst freiwillig hervorgeflossen wäre.“⁷⁰⁹

„*Freiheit* allein ist der Grund des Schönen, Technik ist nur der Grund unserer Vorstellung von der Freiheit, jene also der unmittelbare Grund, diese nur mittelbar die Bedingung der Schönheit. Technik nämlich trägt nur insofern zur Schönheit bei, als sie dazu dient, die Vorstellung der Freiheit zu erregen.“⁷¹⁰

Schiller führt hier eine weitere Unterscheidung ein. Freiheit ist der unmittelbare Grund etwas für schön zu halten. Allerdings muss die Vernunft durch den schönen Gegenstand angeregt sein, Freiheit ins Spiel zu bringen.⁷¹¹ Dieser Grund ist die Technik, weil sie die Vorstellung von Freiheit erzeugt. Damit ist zugleich die Vernunft angeregt, in den schönen Gegenstand Freiheit zu projizieren.

„eine Beurteilung nichtfreier Wirkungen nach der Form des reinen Willens ist ästhetisch.“⁷¹²

Diese Beurteilung nicht freier Wirkungszusammenhänge, nämlich *technischer* Zusammenhänge nach der Form des reinen Willens, ist Analogie.

⁷⁰⁹ KÜS, ebd.

⁷¹⁰ KÜS, S. 45 f.

⁷¹¹ An anderer Stelle drückt Schiller dies folgendermaßen aus: „Dieser objektive Grund müßte eine solche Beschaffenheit derselben sein, deren Vorstellung uns schlechterdings *nötigt*, die Idee der Freiheit in uns hervorzubringen und auf das Objekt zu beziehen. Dies ist, was jetzt bewiesen werden muß.“ (KÜS, S. 34).

⁷¹² KÜS, S. 18.

„Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit ist *Schönheit* (in weitester Bedeutung).“⁷¹³

Also überall da, wo die praktische Vernunft ihre Form der Freiheit in das Sinnliche projiziert, bewegt sie sich im Medium des Ästhetischen und der Schönheit.

„Die Form der praktischen Vernunft annehmen oder nachahmen heißt also bloß: nicht von außen, sondern durch sich selbst bestimmt sein, autonomisch bestimmt sein, oder so erscheinen.“⁷¹⁴

Hier kommt es auf das Phänomen des Erscheinens an. Für uns verständlicher hätte Schiller hier statt „oder so erscheinen“ „und so erscheinen“ geschrieben. Denn Autonomie im Rahmen der Heteronomie der Technik zeigt schon der harmonische Gegenstand. Und Schönheit liegt dann vor, wenn die Freiheit im harmonischen Gegenstand überdies auch noch erscheint. Und sie muss und kann nur *erscheinen*.

„Entdeckt nun die praktische Vernunft bei Betrachtung eines Naturwesens, daß es durch sich selbst bestimmt ist, so schreibt sie demselben (wie die theoretische) [sic] Vernunft in gleichem Fall einer Anschauung *Vernunftähnlichkeit* zugestand), *Freiheitähnlichkeit* oder kurzweg *Freiheit* zu. Weil aber diese Freiheit dem Objekte von der Vernunft nur geliehen wird, *da nichts frei sein kann als das Übersinnliche, und Freiheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann* – kurz – da es hier bloß darauf ankommt, daß ein Gegenstand frei *erscheine*, nicht wirklich [frei] *ist*: so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der pr(aktischen) [sic] Vernunft nicht Freiheit in der Tat, sondern bloß *Freiheit in der Erscheinung, Autonomie in der Erscheinung*.“⁷¹⁵

In der Projektion der Freiheit in die Erscheinung, in der zwar die Form analog ist aber die Materie sich wechselt, erhält die praktische Vernunft ihre Unabhängigkeit vom Ästhetischen wie umgekehrt das Ästhetische sich vom Sittlichen frei macht.

„Praktische Vernunft verlangt Selbstbestimmung. Selbstbestimmung des Vernünftigen ist reine Vernunftbestimmung, Moralität; Selbstbestim-

⁷¹³ KÜS, ebd.

⁷¹⁴ KÜS, S. 16.

⁷¹⁵ KÜS, S. 17.

mung des Sinnlichen ist reine Naturbestimmung, Schönheit. Wird die Form des Nichtvernünftigen durch Vernunft bestimmt (theoretische oder praktische, das gilt hier gleichviel), so erleidet seine reine Naturbestimmung Zwang, also kann Schönheit nicht statthaben. Es ist alsdann ein *Produkt* kein *Analogon*, eine Wirkung, keine Nachahmung der Vernunft; denn zur Nachahmung eines Dinges gehört, daß das Nachahmende mit dem Nachgeahmten bloß die Form, und nicht den Inhalt, nicht den Stoff gemein habe.⁷¹⁶

Analogie ist eine spezifische Form von Ähnlichkeit. Deshalb sind Begriffe wie Nachahmung oder Projektion zulässig. Analogie ist Ähnlichkeit von Verhältnissen, also eine Ähnlichkeit, bei der Struktur erhalten bleibt, auch wenn der Stoff wechselt. Aber dass der Stoff wechselt macht es aus, dass Ästhetik und Moral voneinander unabhängig sind. Denn den Stoff der Moral bilden die menschlich-sinnlichen Handlungen, den Stoff der Schönheit bilden die harmonischen Erscheinungen in ihrer Vollkommenheit. Man kann es auch so sagen: Soll Freiheit überhaupt *erscheinen*, dann muss sie das Gebiet der Sittlichkeit verlassen. Soll *Freiheit* erscheinen, dann kann es nur in der Form der Selbstbestimmung des sinnlich-natürlichen sein.

„Was wäre also Natur in dieser Bedeutung? Das innere Prinzip der Existenz an einem Dinge, zugleich als der Grund seiner Form betrachtet; *die innere Notwendigkeit der Form*. Die Form muß im eigentlichsten Sinne zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein; nicht bloße Autonomie, sondern Heautonomie muß da sein.“⁷¹⁷

Das innere Prinzip seiner Existenz ist das Prinzip seiner Wirklichkeit bzw. seines losen Daseins oder in dem Schema von Potenz und Akt ausgedrückt, seine Aktualität. Aus dieser seiner Aktualität muss seine Form hervorgehen. Die Notwendigkeit der Form kommt aus dem inneren des Dinges selbst. Insofern ist sie selbstbestimmt als Potenzialität und selbstbestimmend als Aktualität. In ihrer Potenzialität zeigt die Form Autonomie. In ihrer Aktualität Heautonomie.

„Schön, kann man also sagen, ist eine Form, die *keine Erklärung fodert*, oder auch eine solche, die sich *ohne Begriff erklärt*.“⁷¹⁸

⁷¹⁶ KÜS, S. 28.

⁷¹⁷ KÜS, S. 43.

⁷¹⁸ KÜS, S. 26.

Ein Ding erscheint schön, wenn sich seine Form durch seine Aktualität ergibt und nichts weiter dazu erforderlich ist. Wäre eine Erklärung nötig, dann würde sich das schöne Ding in der Fremdbestimmtheit, sei es durch die theoretische Vernunft oder durch die praktische Vernunft, auflösen. Wäre ein Begriff nötig, dann würde sich das schöne Ding nicht mehr allein aus seinem Erscheinen ergeben.

„Nicht zwar, als ob Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit an sich mit der Schönheit unverträglich wären; jedes schöne Produkt muß sich vielmehr Regeln unterwerfen: sondern darum, weil der *bemerkte* Einfluß eines Zwecks und einer Regel sich als Zwang ankündigt und Heteronomie für das Objekt bei sich führt. Das schöne Produkt darf und muß sogar regelmäßig sein, aber es muß *regelfrei erscheinen*.“⁷¹⁹

Man kann noch einmal zuspitzen: Freiheit als Heautonomie, d. h. als Einheit von Selbstbestimmtheit und Selbstbestimmung, kann nur auf die Weise versinnlicht werden, dass sich an der schönen Erscheinung die Sinnlichkeit (Harmonie) sich durch sich selbst „bestimmt“.

„Was ist also Natur in der Kunstmäßigkeit? Autonomie in der Technik? Sie ist die reine Zusammenstimmung des innern Wesens mit der Form, *eine Regel, die von dem Dinge selbst zugleich befolgt und gegeben ist*. (Aus diesem Grunde ist in der Sinnenwelt nur das Schöne ein Symbol des in sich Vollendeten oder des Vollkommenen, weil es nicht wie das Zweckmäßige auf etwas außer sich braucht bezogen zu werden, sondern sich selbst zugleich gebietet und gehorcht, und sein eigenes Gesetz vollbringt.)“⁷²⁰

⁷¹⁹ KÜS, S. 25.

⁷²⁰ KÜS, S. 43 f.

IV. Pädagogische Dimension – Ästhetische Erziehung als Erziehung zum Ganz-Mensch-Sein

Als eigenständige philosophische Disziplin etablierte sich die Ästhetik im 18. Jahrhundert. Als Begründer gilt gemeinhin Alexander Gottlieb Baumgarten, der in den 1735 erschienenen *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* die Ästhetik als eine eigenständige, philosophische Disziplin einfordert.⁷²¹ Fünfzehn Jahre später definiert er in seinem Werk *Aesthetica* die Ästhetik als „Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis“⁷²². So stellte er die sinnliche Wahrnehmung in den Focus theoretischer Überlegungen – in den Focus der Philosophie. Der Logik, die Baumgarten als „Lehre von der Verstandeserkenntnis“ begriff, sollte also eine „Lehre von der sinnlichen Erkenntnis, der Aisthesis zur Seite“⁷²³ gestellt werden. So wird Baumgarten zu einem Vorkämpfer um „die Anerkennung der sinnlichen Wahrnehmung als genuines Erkenntnisvermögen.“⁷²⁴

Vom 18. Jahrhundert bis heute ist der Bedeutungshorizont des Gegenstandsbereiches der philosophischen Ästhetik erweitert oder verengt worden und es gibt unterschiedliche Auffassungen darüber, was unter ihr zu verstehen ist. Da gibt es noch immer die klassische Bedeutung à la Baumgarten, dass Ästhetik die Theorie oder Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis ist. Dann die Auffassungen, dass Ästhetik die Theorie des Schönen oder die Theorie der Kunst ist. Oder aber die Auffassung Schillers, nämlich dass Ästhetik die Theorie „des Schönen und der Kunst“⁷²⁵ ist.

Nach Ehrenspeck ist die „Entstehung der Ästhetik als eines philosophischen Spezialdiskurses über die Sinne, das Schöne und die Kunst [...] eine historische Folge der sich im 18. Jahrhundert etablierenden Kritik an älteren Vernunftkonzepten der Metaphysik und der Umstellung auf Bewusstseinsphilosophie.“⁷²⁶ Zu diesen Kritikern zählt auch Schiller. In seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Men-

⁷²¹ Vgl. Ritter 1971, Sp. 555.

⁷²² Baumgarten, zit. nach Ritter 1971, Sp. 556.

⁷²³ Kutschera 1998, S. 1.

⁷²⁴ Dietrich/Krinninger/Schubert 2012, S. 16.

⁷²⁵ ÄE, I. Brief, S. 309. (Im Orig. herv.).

⁷²⁶ Ehrenspeck 2001, S. 5.

schen kritisiert er die Überbetonung der Rationalität durch die Philosophie der Aufklärung stark und klagt, neben der Ausbildung des Verstandesvermögens, die Ausbildung des Empfindungsvermögens ein. Er führt damit den bewusstseinsphilosophischen Diskurs hinüber in einen pädagogischen Diskurs, in den Diskurs um Bildung.

In den folgenden Kapiteln werden die Hauptziele der Ästhetischen Erziehung nach Schiller dargestellt. Diese Ziele ergeben sich aus dem Zusammenschluss der charakteristischen Merkmale des Ästhetischen und den Inhalten der vorangegangenen Themenfeldern. Aus diesem Grunde geht die Analyse des Ästhetischen der Darstellung der einzelnen Erziehungsziele auch voran.

10. Merkmale des Ästhetischen

Ästhetik leitet sich ab von dem griechischen *aisthesis*, was zusammengefasst so viel wie *sinnliche Wahrnehmung* bedeutet. Ästhetik ist bei Schiller jedoch nicht zu verstehen als Synonym für Aisthesis oder gleichbedeutend mit dieser, da er selbst das Ästhetische strikt vom physischen, bzw. dem einfach-sinnlichen, trennt.

„es giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.“⁷²⁷

Durch diese Trennung des Ästhetischen von dem Physischen (und auch von dem Vernünftigen), wird das Ästhetische zu etwas Eigenständigem neben dem Physischen und dem Vernünftigen. Die sinnliche Wahrnehmung oder auch die Sinneswahrnehmung ist zwar, nach Bilstein und Zirfas, „unvermeidbarer und unverzichtbarer Ausgangspunkt“⁷²⁸ der Ästhetik Schillers und somit von nicht zu unterschätzender Relevanz, aber sie erschöpft sich nicht darin – sie geht darin nicht vollends auf. So heißt es bei Schiller:

„Sobald er anfängt, mit dem Auge zu genießen und das Sehen für ihn einen selbstständigen Werth erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frey und der Spieltrieb hat sich entfaltet.“⁷²⁹

Nun ergibt sich die Frage, worin dieses Besondere des Ästhetischen besteht? Was genau kennzeichnet den Unterschied zwischen einer Sinneswahrnehmung, sei sie visuell, auditiv, olfaktorisch, gustatorisch oder taktil, und einer ästhetischen Wahrnehmung? Der Unterschied zwischen einer Sinneswahrnehmung und einer ästhetischen Wahrnehmung besteht darin, dass sich der Mensch bei einer ästhetischen Wahrnehmung der eigenen Sinneswahrnehmung bewusst wird. So schreibt Mollenhauer:

„Von ästhetischer Wahrnehmung, ästhetischer Erfahrung oder auch ästhetischer Erkenntnis spricht man vielmehr in besonderen Zusammenhängen. Im ästhetischen Erleben wird die sinnliche Wahrnehmung von

⁷²⁷ ÄE, 23. Brief, S. 383.

⁷²⁸ Bilstein/Zirfas 2009, S. 15.

⁷²⁹ ÄE, 26. Brief, S. 400.

einem Medium, mit dem wir sonst Informationen aufnehmen, für uns zu einem Prozess, der seinen Zweck in sich selbst trägt.⁷³⁰

Hier geht es also um die „Wahrnehmung der eigenen Wahrnehmung“⁷³¹ – um die, wie es Bilstein und Zirfas ausdrücken, „Selbstbezüglichkeit der Wahrnehmung“⁷³². Ein Beispiel, das Mollenhauer in diesem Zusammenhang anführt, soll dies verdeutlichen.

„Ich kann »Hunger haben« und, ohne weitere Repräsentation dieses Sachverhaltes in meinem Bewusstsein, eilen, ihn zu stillen; ich kann aber auch »Hunger spüren«, d. h. meine Aufmerksamkeitsrichtung von dem Zweck der Nahrungsaufnahme weg und auf das Empfinden jenes Reizes selbst lenken.“⁷³³

Im ersten Fall wird „die Aufmerksamkeit auf ein Objekt gerichtet“⁷³⁴, das dazu dienen kann, den Hunger zu stillen, wie z. B. der nächstgelegenen Imbissstand oder das Brot in der Brottrommel. In diesen Fällen sind die Gegenstände einer solchen Betrachtung Mittel zur Bedürfnisbefriedigung. Die Betrachtung ist nach außen gerichtet. Im zweiten Fall wird die Aufmerksamkeit nicht mehr nach außen auf die Gegenstände gerichtet, die ein Bedürfnis befriedigen können, sondern sie wird speziell „auf die Leibempfindung konzentriert“⁷³⁵. Gegenstand einer solchen Wahrnehmung ist also der Prozess der Wahrnehmung selbst. Die Betrachtung ist nach innen gerichtet und eine solche Wahrnehmung wird ästhetisch genannt. An anderer Stelle beschreibt Mollenhauer dies wie folgt:

„Meine Sinne werden mir, in ästhetischer Einstellung, über die auch sonst meine Tätigkeit ununterbrochen begleitenden oder stimulierenden Wahrnehmungsvorgänge hinaus *thematisch*.“⁷³⁶

Dieser Prozess ist in einem hohen Maß von selbstreflexiver Struktur. Es geht nicht mehr nur darum, ein Bedürfnis zu haben und dieses schnellstmöglich zu befriedigen, sondern um ein individuelles „beson-

⁷³⁰ Dietrich/Krinninger/Schubert 2012, S. 16.

⁷³¹ Dietrich/Krinninger/Schubert a.a.O., S. 29.

⁷³² Bilstein/Zirfas 2009, S. 16.

⁷³³ Mollenhauer 1988, S. 448.

⁷³⁴ Mollenhauer, ebd.

⁷³⁵ Mollenhauer, ebd.

⁷³⁶ Mollenhauer 1996, S. 26.

deres Verhältnis zur eigenen Wahrnehmung⁷³⁷. Nicht das Ich-Welt-Verhältnis ist hier von primärer Bedeutung, auch wenn es vorausgesetzt werden muss, sondern das, wie Mollenhauer es nennt, „Ich-Selbst-Verhältnis“⁷³⁸. So schreibt Schiller:

„Wenn ich eine Größe logisch schätze, so beziehe ich sie immer auf mein Erkenntnißvermögen; wenn ich sie ästhetisch schätze, so beziehe ich sie auf mein Empfindungsvermögen. Dort erfahre ich etwas von dem Gegenstand, hier hingegen erfahre ich bloß an mir selbst etwas, auf Veranlassung der vorgestellten Größe des Gegenstandes. Dort erblicke ich etwas außer mir, hier etwas in mir. Ich messe also auch eigentlich nicht mehr, ich schätze keine Größe mehr, sondern ich selbst werde mir augenblicklich zu einer Größe, und zwar zu einer unendlichen.“⁷³⁹

Bei einer ästhetischen Wahrnehmung geht es also nicht um das einfache Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken, sondern darum, *wie* dieses Sehen, Hören, Fühlen, Riechen oder Schmecken individuell *empfunden* wird. Es geht um das "In-sich-hinein-hören". Somit ist das erste charakteristische Merkmal des Ästhetischen in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung benannt: Selbstreflexion in Form der reflektierten Wahrnehmung der eigenen Wahrnehmung oder, wie Schiller es bezeichnet, Reflexion auf die Empfindung und somit auch auf das Empfindungsvermögen.

Das zweite charakteristische Merkmal des Ästhetischen steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem ersten. Es wurde dargelegt, dass der Mensch während einer ästhetischen Wahrnehmung selbst Gegenstand seiner eigenen Betrachtung wird. Nach Schiller wird dem Menschen dies ermöglicht durch seine Fähigkeit zur „Reflexion“⁷⁴⁰. In der ästhetischen Reflexion sind „Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* thätig“ und heben „eben deswegen [...] ihre bestimmende Gewalt gegenseitig“⁷⁴¹ auf. Reflexion bzw. ästhetische Wahrnehmung ist also erst dann möglich, wenn beide Kräfte, Sinnlichkeit und Vernunft, aktiv sind. Ansonsten wäre die gegenseitige Aufhebung nicht möglich. D. h., dass die gleichzeitige Aktivität von Stoff- und Formtrieb not-

⁷³⁷ Dietrich/Krinninger/Schubert, S. 16.

⁷³⁸ Mollenhauer 1990, S. 493.

⁷³⁹ ZB, S. 235.

⁷⁴⁰ ÄE, 25, Brief, S. 394.

⁷⁴¹ ÄE, 20, Brief, S. 375.

wendige Bedingung für das Ästhetische ist. Diesbezüglich heißt es bei Schiller:

„Alle Dinge, die irgend in der Erscheinung vorkommen können, lassen sich unter vier verschiedenen Beziehungen denken. Eine Sache kann sich unmittelbar auf unsern sinnlichen Zustand (unser Daseyn und Wohlseyn) beziehen; das ist ihre *physische* Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf den Verstand beziehen, und uns einen Erkenntniß verschaffen; das ist ihre *logische* Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf unsern Willen beziehen, und als ein Gegenstand der Wahl für ein vernünftiges Wesen betrachtet werden; das ist ihre *moralische* Beschaffenheit. Oder endlich sie kann sich auf das Ganze unsrer verschiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derselben ein bestimmtes Objekt zu seyn, das ist ihre *ästhetische* Beschaffenheit. Ein Mensch kann uns durch seine Dienstfertigkeit angenehm seyn; er kann uns durch seine Unterhaltung zu denken geben; er kann uns durch seinen Charakter Achtung einflößen; endlich kann er uns aber auch, unabhängig von diesem allen und ohne daß wie bey seiner Beurtheilung weder auf irgend ein Gesetz, noch auf irgend einen Zweck Rücksicht nehmen, in der bloßen Betrachtung und durch seine bloße Erscheinungsart gefallen. In dieser letztern Qualität beurtheilen wir ihn ästhetisch“⁷⁴²

Bei der physischen Beschaffenheit eines Objektes ist die Sinnlichkeit, bei der logischen Beschaffenheit der Verstand und bei der moralischen Beschaffenheit der vernunftbasierte Wille das jeweils primär aktive Vermögen. Bei der ästhetischen Beschaffenheit eines Objektes hingegen verhält sich dies anders. Diese spricht keines der Vermögen konkret an und schließt auch keines aus, sondern sie reizt und aktiviert ausnahmslos alle Kräfte und Vermögen. Damit ist nun auch das zweite charakteristische Merkmal des Ästhetischen nach Schiller aufgezeigt. Die gleichzeitige Tätigkeit der menschlichen Grundkräfte und, damit direkt verbunden, die gleichzeitige Tätigkeit der zu den Kräften gehörenden Grundvermögen.

Die gleichzeitige Tätigkeit der beiden Grundkräfte führt direkt zum dritten Merkmal des Ästhetischen. Das Entwicklungsmoment, ab welchem Stoff- und Formtrieb zugleich tätig sind, definiert Schiller als den Ursprung der Freiheit⁷⁴³. Den Zustand, in welchem der

⁷⁴² ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 375 f.

⁷⁴³ Vgl. ÄE, 19. Brief, S. 373.

Mensch sich befindet, wenn Stoff- und Formtrieb zugleich tätig sind aber Vernunft noch nicht ausgebildet ist, nennt Schiller den „*ästhetischen* [Zustand]“⁷⁴⁴. Innerhalb dieses Zustandes „entledigt“ sich der Mensch, qua Reflexion, der „Macht der Natur“⁷⁴⁵ – er befreit sich von ihrer Alleinherrschaft, indem er beginnt, sie aus sich herauszustellen, sich unabhängig von ihr wahrzunehmen, um sie dann begrifflich, also gedanklich-vernünftig, zu erfassen. So schreibt Schiller:

„Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältniß des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgiebt. Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne, und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigenthum, daß sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet.“⁷⁴⁶

Innerhalb der Reflexion sind also beide Triebe der sinnlich-vernünftigen Doppelnatur tätig und keine der beiden ausschließlich (vgl. Abschn. 1.1.3). Der oben angesprochene Ursprung der Freiheit liegt folglich darin, dass nun der Kraft der Natur, durch das erwachende Bewusstsein bzw. durch das Erwachen des Formtriebes eine zweite Kraft entgegengesetzt wird. Durch diese Entgegensetzung wird der Mensch von der sinnlichen Alleinherrschaft, von seiner Außenbestimmtheit und seinem Nur-Nach-Außen-Gerichtet-Sein befreit. Die „doppelte Nöthigung [hebt] sich gegenseitig auf“⁷⁴⁷.

Sowohl das Streben des Stofftriebs als auch das Streben des Formtriebs verliert, durch die Wirksamkeit des jeweils anderen, den Absolutheitsanspruch. In diesem Moment befindet sich der Mensch in einem Zustand „ästhetischer Freyheit“⁷⁴⁸. Darin offenbart sich aber nicht etwa Handlungsunfähigkeit oder Orientierungslosigkeit, die durch das Fehlen eines "Leitsterns" bedingt ist, sondern Handlungsfähigkeit auf selbstbestimmter Basis – auf Basis des Willens: Der „Wille behauptet eine vollkommene Freyheit zwischen beyden“⁷⁴⁹ Nöthigungen. So wird der Wille zum einzigen, zum eigentlichen „Grund

⁷⁴⁴ ÄE, 20. Brief, S. 375.

⁷⁴⁵ ÄE, 24. Brief, S. 388.

⁷⁴⁶ ÄE, 25. Brief, S. 394.

⁷⁴⁷ ÄE, 19. Brief, S. 371.

⁷⁴⁸ ÄE, 23. Brief, S. 383.

⁷⁴⁹ ÄE, 19. Brief, S. 371.

der Wirklichkeit“⁷⁵⁰. Ab dem Zeitpunkt, zu dem beide Triebe in dem Menschen wirksam sind, ist nur noch der Wille – als „innere Freyheit“⁷⁵¹ – die Instanz, die maßgeblich ist für seine Handlung, und die Handlungsentscheidung wird getroffen in dem ästhetischen Zustand bzw. in einem Zustand ästhetischer Freiheit. D. h., dass der Mensch selbst verantwortlich ist für das Verhältnis seiner Kräfte zu einander. Er selbst ist Antriebskraft für seine Aktivität.

„Es giebt in dem Menschen keine andere Macht, als seinen Willen“⁷⁵².

Der Mensch ist also nicht "Opfer seiner Triebe", sondern schlicht mehr oder weniger kompetent darin, Willensentscheidungen bzw. Wahlentscheidungen zu Gunsten der einen oder anderen Seite zu treffen.

„Der Wille ist es also, der sich gegen beyde Triebe als eine *Macht* (als Grund der Wirklichkeit) verhält, aber keiner von beyden kann sich für sich selbst, als eine Macht gegen den anderen verhalten. Durch den positivsten Antrieb zur Gerechtigkeit, woran es ihm keineswegs mangelt, wird der Gewaltthätige nicht von Unrecht abgehalten, und durch die lebhafteste Versuchung zum Genuß der Starkmüthige nicht zum Bruch seiner Grundsätze gebracht.“⁷⁵³

Der Mensch, der in dem ästhetischen Zustand nun befreit ist von den Naturgesetzen einerseits und von den Vernunftgesetzen andererseits, kann nun selber über seine Handlungen entscheiden. Die Verantwortung für seine Taten liegt einzig und allein bei ihm. Seine Taten sind Selbstbestimmung. Somit ist das dritte Charakteristikum des Ästhetischen, nämlich Selbstbestimmung durch Willensfreiheit, dargestellt (vgl. Abschn. 1.1.3).

Zusammengefasst lässt sich bisher also sagen, dass das Ästhetische im Kontext von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung immer dadurch gekennzeichnet ist, dass Stofftrieb und Formtrieb, Sinnlichkeit und Vernunft, *zugleich* tätig sind. Dies ist bei der Wahrnehmung der Wahrnehmung, als auch bei der Selbstbestimmung durch Willensfreiheit der Fall. Charakteristisch für das Ästhetische ist also nicht die ausschließende Aktivität des einen oder des anderen Triebes. Auch

⁷⁵⁰ ÄE, ebd.

⁷⁵¹ ÄE, a.a.O., 19. S. 372.

⁷⁵² ÄE ebd.

⁷⁵³ ÄE, 19. Brief, S. 372 f.

nicht die abwechselnde, sondern einzig und allein die gleichzeitige Tätigkeit beider Triebe ohne herrschaftsförmige Dominanz des einen oder des anderen.

„[S]olange [der Mensch] nur empfindet, bleibt ihm seine Person oder seine absolute Existenz, und solange er nur denkt, bleibt ihm seine Existenz in der Zeit oder sein Zustand Geheimniß. Gäbe es aber Fälle, wo er diese doppelte Erfahrung *zugleich* machte, wo er sich zugleich seiner Freyheit bewußt würde, und sein Daseyn empfände, wo er sich zugleich als Materie fühlte, und als Geist kennen lernte, so hätte er in diesen Fällen, und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit“⁷⁵⁴.

Nun könnte eingewendet werden, dass nach Schiller sowohl in dem Bereich des Sinnlichen Momente der Vernunft als auch in dem Bereich der Vernunft Momente des Sinnlichen vorhanden sind und dies ja bereits ein *Zugleich* darstellt (vgl. insbes. Abschn. 1.3 u. 1.4). Unter systematischen Gesichtspunkten würde dies bedeuten, dass der ästhetische Zustand eigentlich kein eigenständiger dritter Zustand neben dem physischen und dem vernünftigen Zustand ist. Diesem möglichen Einwand kann entgegengehalten werden, dass es für den ästhetischen Zustand charakteristisch ist, dass hier Sinnlichkeit und Vernunft ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben. Von dieser gegenseitigen Aufhebung kann weder in dem physischen noch in dem vernünftigen Zustand die Rede sein. In dem physischen Zustand ist die Sinnlichkeit, in dem vernünftigen Zustand die Vernunft vorherrschend. Nur in dem ästhetischen Zustand gibt es keine herrschaftsförmige Dominanz und nur hier ist die gegenseitige Aufhebung wirklich.

Ein weiteres charakteristisches Merkmal des Ästhetischen im Kontext von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung ist, wie sich aus dem bisher Erläuterten bereits erahnen lässt, die konstitutive Stellung des Ästhetischen.

„Jene drey Momente, welche ich am Anfang des 24sten Briefs nahmhaft machte, sind also zwar, im Ganzen betrachtet, drey verschiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menschheit, und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menschen, aber sie lassen sich auch bey

⁷⁵⁴ ÄE, 14. Brief, S. 353.

jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objekts unterscheiden, und sind mit einem Wort die nothwendigen Bedingungen jeder Erkenntniß, die wir durch die Sinne erhalten.⁷⁵⁵

Die „drei Momente“, die Schiller hier erwähnt, sind das Sinnliche, das Ästhetische und das Vernünftige.⁷⁵⁶ Alle drei Momente kommen in jeder Erkenntnis vor und bilden deren notwendigen Bedingungen, sind mithin gemeinsam konstitutiv.

Nach Schiller können sinnlicher Stoff und logische sowie moralische Form keine Gegensätze sein, die nicht zu vermitteln sind. Ihre Vermittlung – in welcher Art und Weise auch immer – ist uns empirisch gegeben. Deshalb ist Schiller gezwungen, ein Mittleres bzw. Vermittelndes oder Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft anzunehmen, das Sinnliches und Vernünftiges aufhebt und in einem Höheren zur Einheit bringt. Und dieses Mittlere ist das Ästhetische in allen seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen, wie sie in den Ästhetischen Briefen angeführt werden.

„Es kommt aber hiebey auf zwey höchst verschiedene Operationen an, welche bey dieser Untersuchung einander nothwendig unterstützen müssen. Die Schönheit, heißt es, verknüpft zwey Zustände miteinander, *die einander entgegengesetzt sind*, und niemals Eins werden können. Von dieser Entgegensetzung müssen wir ausgehen; wir müssen sie in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit auffassen und anerkennen, so daß beyde Zustände sich auf das bestimmteste scheiden; sonst vermischen wir, aber vereinigen nicht. Zweytens heißt es: jene zwey entgegengesetzte Zustände *verbindet* die Schönheit, und hebt also die Entgegensetzung auf. Weil aber beyde Zustände einander ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem sie aufgehoben werden. Unser zweytes Geschäft ist also, diese Verbindung vollkommen zu machen, sie so rein und vollständig durchzuführen, daß beyde Zustände in einem Dritten gänzlich verschwinden, und keine Spur der Theilung in dem Ganzen zurückbleibt; sonst vereinzeln wir, aber vereinigen nicht.“⁷⁵⁷

Hier fasst Schiller das Verhältnis der drei konstitutiven Momente dialektisch. Der Gegensatz des Sinnlichen und Vernünftigen wird im Äs-

⁷⁵⁵ ÄE, Fußnote 25. Brief, S. 394 oder vgl. dazu auch ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 375 f.

⁷⁵⁶ Vgl. ÄE, 24. Brief, S. 388.

⁷⁵⁷ ÄE, 18. Brief, S. 366.

thetischen stets vermittelt, allerdings nur im Schönen derart aufgehoben, dass es im Ganzen nicht mehr erkennbar ist. Aber auch in der nicht-schönen Vermittlung ist das vermittelnde Moment des Ästhetischen, und sei es als Hässliches, identifizierbar.

Vier Merkmale sind also für Schillers Begriff des Ästhetischen charakteristisch. Erstens die Selbstreflexion in Form der reflektierten Wahrnehmung der eigenen Wahrnehmung bzw. die Reflexion auf die Empfindung. Zweitens die gleichzeitige Tätigkeit von Stoff- und Formtrieb und der dazugehörigen Vermögen Sinnlichkeit und Vernunft. Drittens die Selbstbestimmung durch Willensfreiheit und viertens die konstitutive Stellung des Ästhetischen als das Vermittelnde zwischen dem Sinnlichen und dem Vernünftigen als eine dritte, neben dem Sinnlichen und Vernünftigen, notwendige Bedingung für Erkenntnis.

11. Erziehungsziele der Ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers

Aus dem Zusammenschluss der vier Merkmale des Ästhetischen und den Inhalten der vorangegangenen Themenfeldern ergeben sich folgende Erziehungs- und Bildungsziele: Erstens die "Förderung der Reflexivität der Wahrnehmung" als Selbstwahrnehmung (Achtsamkeit). Die Reflexion, als eine dem Formtrieb zuzuordnende Fähigkeit, ermöglicht dem Menschen, wie in Abschnitt 1.1.3 dargestellt wurde, die Loslösung von sinnlichen Eindrücken, welche für Selbstbestimmung unabdingbar ist und der Mensch soll sich selbst bestimmen, er soll „sein eigenes Werk seyn.“⁷⁵⁸ Damit ist gleichzeitig auch die Willensfreiheit angesprochen, die mit der Förderung der Selbstreflexivität einhergeht.

Die zwei nächsten Ziele der Ästhetischen Erziehung sind das "Gleichgewicht der Kräfte" und "Harmonie der Kräfte". Beide lassen sich von dem Merkmal des Ästhetischen "Gleichzeitigkeit der Tätigkeit der Kräfte" ableiten. Beide Ziele gehen auf die in Abschnitt 1.4 dargestellte Annahme Schillers zurück, dass sich Stofftrieb und Formtrieb, Sinnlichkeit und Vernunft, nicht gegenseitig ausschließen, sondern in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen, in dem sie wechselseitig voneinander abhängig sind. Bei einer Nichtberücksichtigung dieser Wechselseitigkeit, bei einer einseitigen Tätigkeit der Kräfte und einer einseitigen Ausbildung einzelner Fähigkeiten entsteht ein Ungleichgewicht der Kräfte, in dessen Folge es zu den zwei menschlichen Fehlentwicklungsformen des „Wilden“ und des „Barbaren“ kommt, wie sie in Kapitel 2 dargestellt wurden. Solche Fehlentwicklungen, in denen der Mensch seine Totalität verloren hat und mit sich selbst uneins ist, sollen vermieden werden. Der Mensch soll „einig mit sich selbst“ sein⁷⁵⁹ und diese Einigkeit kann nur hergestellt werden, wenn beide Kräfte und Vermögen so harmonisch wie möglich zusammenstimmen. Im *Idealfall* sind die Kräfte im Gleichgewicht, im *Realfall* befinden sie sich in Harmonie zueinander (vgl. Kap. 7 u. 8).

⁷⁵⁸ AuW, S. 273.

⁷⁵⁹ AuW, S. 280.

Das vierte und fünfte Ziel beziehen sich beide auf das Merkmal des Ästhetischen als Mittleres zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Das Ästhetische als Mittleres auf *genetischer* Ebene fordert als Ziel die besondere Förderung der vorschulischen Kindheit (1. bis 6. Lebensjahr) als ästhetischer Übergang von reiner Sinnlichkeit zu logischer und moralischer Vernunft. Dieses Ziel baut insbesondere auf der, in Kapitel 4 bereits erwähnten, grundlegenden Annahme Schillers auf, dass sich der Übergang von der Sinnlichkeit zur Vernunft nur mittelbar, und zwar durch das Ästhetische, vollziehen kann. Das Ästhetische als Mittleres im *konstitutiven* Sinn, d. h. „objektive Erfahrung und Erfahrungsobjekte begründend, bedingend, bestimmend“⁷⁶⁰, fordert für sich als Ziel die Förderung der Aufmerksamkeit des Menschen, unabhängig von seinem Lebensalter, für das Ästhetische in jedem Gegenstand der Erkenntnis.

Schließlich, als fünftes Ziel, das Bildungsideal der Schönen Seele als moralische Vollkommenheit des Menschen, das sich entwickeln lässt aus dem Ästhetischen als dem Mittleren im konstitutiven Sinne. Hier steht insbesondere die in Abschnitt 2.1 dargestellte Annahme Schillers im Mittelpunkt, dass vernünftige Einsicht nicht notwendig zu vernünftiger Praxis führt und das Ästhetische als Mittleres in der Lage ist, den Hiatus zwischen vernünftiger Einsicht und vernünftiger Praxis zu schließen. Diesbezüglich heißt es im 8. der Ästhetischen Briefe:

„Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muß es der muthige Wille, und das lebendige Gefühl.“⁷⁶¹

Die Vernunft kann also „nur“ das Finden und Aufstellen des Gesetzes leisten. Die Umsetzung des Gesetzes als vernünftige Praxis hingegen, *kann* sie nicht leisten. Dafür bedarf es das sinnliche Vermögen. So schreibt er an Goethe:

„Aus der Idee aber kann ohne die That gar nichts werden.“⁷⁶²

⁷⁶⁰ Eisler 2008c, S. 304.

⁷⁶¹ ÄE, 8. Brief, S. 330.

⁷⁶² Schiller an Goethe: Brief vom 27.03.1801, S. 24.

Das Ästhetische schafft also einen „Übergang von Grundlegungs- zu Anwendungsfragen der Moral.“⁷⁶³

In folgender Reihenfolge sollen die Ziele nun erläutert werden. Das Ziel des "Gleichgewichts der Kräfte" ist, wie in Kap. 7 dargestellt wurde, als Idealziel zu verstehen, dem in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung eine regulative Funktion zukommt. In diesem Sinn ist das Gleichgewicht der Kräfte der ideelle Überbau von Schillers Theorie und soll aus diesem Grund als erstes erläutert werden. Im Anschluss an die Erläuterungen zu dem Idealziel "Gleichgewicht der Kräfte" soll das Realziel der Ästhetischen Erziehung, die "Harmonie der Kräfte", dargestellt werden. Als in der empirischen Welt zu erreichendes Ziel wird hier ein konkreter Realitätsbezug hergestellt, der es ebenfalls ermöglicht, das Ästhetische als Mittleres auf genetischer Ebene zu betrachten und zwar in Form des Stufenmodells der Entwicklung des Menschen von der Fremd- zur Selbstbestimmung (Abschnitt 11.2.1). Auch ist diese Einordnung naheliegend, weil das Stufenmodell die entwicklungstheoretische Grundlage für die Herstellung der Harmonie der Kräfte ist. Auch ermöglicht der Realitätsbezug die Beschäftigung mit Schillers „Modell der Menschwerdung“, wie es in Abschnitt 11.2.2 dargestellt werden soll. Die Frage, wie der Mensch angesichts seiner Fremdbestimmtheit zur Selbstbestimmung übergehen kann, spielt hier, wie es auch bei dem entwicklungstheoretischen Stufenmodell der Fall ist, eine zentrale Rolle, wobei Schiller in diesem Zusammenhang mehr die individuelle Biographie fokussiert.

Das Ziel der Harmonie der Kräfte überträgt Schiller auch auf die moralische Ebene. So heißt es:

„Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bey einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es.“⁷⁶⁴

Auch in dem Bereich der Moralität ist es das Ganze, was für Schiller von besonderem Interesse ist. In diesem speziellen Fall das Ganze als

⁷⁶³ Gerdenitsch 2010, S. 95.

⁷⁶⁴ AuW, S. 287.

Charakter des Menschen. Der Charakter eines Menschen entspricht dann der schönen Seele, wenn Sinnlichkeit und Vernunft, in moralischen Fragen, nicht im Widerspruch zueinander stehen – wenn „Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren.“⁷⁶⁵ Auch im Horizont der Ethik fordert Schiller also die Entwicklung eines harmonischen Verhältnisses von Vernunft und Sinnlichkeit oder, um es mit den beiden Begrifflichkeiten auszudrücken, die uns aus Kants kategorischem Imperativ bekannt sind, die Harmonie von Pflicht und Neigung. Schiller geht es also darum, dass Pflicht und Neigung – im Sinne der Harmonielehre – zusammenstimmen. Es geht um den Einklang von Pflicht und Neigung.

Diesen drei Erziehungszielen Gleichgewicht der Kräfte, Harmonie der Kräfte und Harmonie von Pflicht und Neigung in der schönen Seele wird im Folgenden das oben genannte Ziel der Reflexivität der Wahrnehmung untergeordnet, zumal es für die Beschäftigung mit Gleichgewicht und Harmonie Grundbedingung ist. Gleiches gilt für das Ästhetische als Mittleres im konstitutiven Sinn. Dass das Ästhetische, in welcher Erscheinungsform auch immer, das Mittlere bzw. Vermittelnde oder Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ist, ohne das Erkenntnis nicht möglich ist, muss immer mitgedacht werden.

11.1 Die Idee des Gleichgewichts der Kräfte als Idealziel

Im Kontext der Analyse von Schillers Sozialkritik wurde dargelegt, dass Schiller die Abwendung des Menschen vom Ideal und seine Hinwendung zum Nutzen als „große[s] Idol der Zeit“⁷⁶⁶ scharf kritisiert. Die daraus resultierende geistlose Nutzenorientierung, welche durch eine materialistische Sittenlehre à la Mettrie oder Helvétius noch verstärkt wird, fördert die Entwicklung einer egoistischen Grundhaltung⁷⁶⁷, was wiederum dazu führt, dass „das Bedürfnis [...] die gesunkene Menschheit unter sein tyrannisches Joch“⁷⁶⁸ beugt.

⁷⁶⁵ AuW, S. 288.

⁷⁶⁶ ÄE, 2. Brief, S. 311.

⁷⁶⁷ Vgl. Gerdenitsch 2010, S. 47.

⁷⁶⁸ ÄE, 2. Brief, S. 311.

Die Abwendung des Menschen vom Ideal kann zunächst als generelle Abwendung des Menschen von *jedem* Ideal verstanden werden. Im Kontext von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung aber geht es ihm konkret nur um *ein* Ideal – um das Ideal des Menschen im Gleichgewicht seiner Kräfte. Im *Idealfall* bedeutet die Gleichzeitigkeit der Aktivität beider Triebe ein Gleichgewicht. Dieses „Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee“, Idee des Ästhetischen und kann in der „Wirklichkeit nie ganz erreicht werden“⁷⁶⁹. Das Gleichgewicht ist als Idee zwar *denkbar*, aber real nicht *machbar*. Idee bezeichnet ja einen Begriff, dem keine Anschauung gegeben werden kann. Das Bild der Waage, das Schiller benutzt, ist nur eine Analogie und keine adäquate Anschauung. Um im Kontext von „Erziehungsziel“ verstanden werden zu können, um für den empirischen Menschen fruchtbar zu sein, kann die Idee einzig und allein als regulativ verstanden werden – als vorgestellter Maßstab, an dem es sich in der Erziehungspraxis zu orientieren gilt, doch stets mit dem Bewusstsein, dass dieses Ziel niemals absolut erreicht werden kann (vgl. Kap. 7). Somit kann und muss das Gleichgewicht der Kräfte ausschließlich als *Idealziel*⁷⁷⁰ der Ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers verstanden werden.

11.2 Die Idee der Harmonie der Kräfte als Realziel

Was im Gegensatz zum Gleichgewicht erreicht werden kann, ist ein harmonisches Verhältnis von Stoff- und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft im Zuge des Strebens *nach* dem Gleichgewicht. Harmonie – hier verstanden als eine ästhetische Gestalt – ist keine unerreichbare Idealvorstellung oder eine unerreichbare Idee wie das Gleichgewicht, sondern *mögliche* Idee. Und eine solche Idee ist nach Kant

„nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung *noch nicht* vorfindet. Z. E. die Idee einer vollkommenen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik! Ist sie deswegen unmöglich? Erst muß unsere Idee nur richtig sein, und dann ist sie bei allen

⁷⁶⁹ ÄE, 16. Brief, S. 360.

⁷⁷⁰ In dem HWPh heißt es dazu: „Dem Adjektiv ‚ideal‘ liegt entweder (wie bei Leibniz) das Substantiv ‚Idee‘ oder das Substantiv ‚I[deal]‘ zugrunde; im ersten Fall bedeutet es «bloß vorgestellt», «fiktiv», im zweiten «vollkommen», «optimal»“ (vgl. Axelos 1976, Sp. 27).

Hindernissen, die ihrer Ausführung noch im Wege stehen, gar nicht unmöglich. Wenn z. E. ein jeder löge, wäre deshalb das Wahrreden eine bloße Grille? Und die Idee einer Erziehung, die alle Naturanlagen im Menschen entwickelt, ist allerdings wahrhaft.⁷⁷¹

Damit ist ein weiteres Ziel der Ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers, nämlich das *Realziel*, benannt: Die Harmonie der Kräfte bzw. die Einigkeit des Menschen mit sich selbst. Als Realziel ist die Harmonie der Kräfte nicht nur ein erstrebenswerter Zustand, sondern vor allem ein erreichbarer Zustand.

Nach Schiller ist jeder Mensch eine empirische Einheit von Stofftrieb und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft. Diese Einheit ist aber nicht notwendig harmonisch. Auch entwickeln sich die Kräfte nicht *von selbst* harmonisch zueinander. Beides führt zu dem Schluss, der für die Pädagogik von besonderer Bedeutung ist: Die Entwicklung einer harmonischen Einheit der Kräfte kann gefördert aber auch gehemmt werden (vgl. Themenf. I u. II). Die Entwicklung zu einer harmonischen Einheit muss also unterstützt werden und nach Schiller gibt es dafür nur ein Mittel: die Ästhetische Erziehung.

Alles in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung ist darauf ausgerichtet, harmonisch zusammenzuführen und harmonisch zusammenzuhalten, was – schon der Natur nach – zusammengehört. Es geht Schiller also nicht um die Herstellung einer künstlichen Verbindung, sondern um die Modifikation einer natürlichen.

„Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigt ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äusserungen seines göttlichen Theils den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen.“⁷⁷²

In dem vorangegangenen Kapitel wurde dargestellt, dass eine Ästhetische Erziehung im Sinne Schillers sich das Gleichgewicht der Kräfte nur als Ideal, als niemals zu erreichendes Ziel denkt, denn in der

„Wirklichkeit wird immer ein Uebergewicht des Einen Elements über das andere übrig bleiben, und das höchste was die Erfahrung leistet, wird

⁷⁷¹ ÜP, S. 700 f. (Herv. d. Verf.).

⁷⁷² AuW, S. 284.

in einer *Schwankung* zwischen beyden Principien bestehen, wo bald die Realität bald die Form überwiegend ist.⁷⁷³

Ästhetische Erziehung findet ihre Grenze also darin, die Schwankungen oder das Ausschlagen der Waage mal auf der einen, mal auf der anderen Seite *nicht* vermeiden zu können. Was ihr aber möglich ist, ist die Überwachung der Waage dahingehend, dass sie nicht durch die „einseitige Thätigkeit einzelner Kräfte“⁷⁷⁴ auf der einen oder anderen Seite ein konstantes Übergewicht erhält. Es ist ihre Aufgabe, dem „schlimme[n] Einfluß einer überwiegenden Sensualität auf unser Denken und Handeln“ und den „nachtheilige[n] Einfluß einer überwiegenden Rationalität auf unsre Erkenntniß und auf unser Betragen“⁷⁷⁵ entgegenzuwirken. Schiller selbst bringt die Aufgabe der Ästhetischen Erziehung in folgendem Zitat auf den Punkt: Die Ästhetische Erziehung hat

„zur Absicht das Ganze unsrer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden.“⁷⁷⁶

Dadurch beugt sie erstens der Entwicklung disharmonischer Dominanzverhältnisse von Stofftrieb und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft (wie z. B. beim „Wilden“ oder dem „Barbaren“) vor und zweitens hemmt sie dadurch den negativen Einfluss des Stofftriebes auf die Vernunft oder den negativen Einfluss des Formtriebes auf die Sinnlichkeit. Bei letzterem geht es um die Wahrung von Grenzen und um die Anerkennung von Zuständigkeitsbereichen. Auf Seiten der Sinnlichkeit ist der Stofftrieb federführend, auf Seiten der Vernunft der Formtrieb. Das Gefühl darf nicht auf dem Gebiet der Vernunft entscheiden und die Vernunft darf nicht im Gebiet des Gefühls bestimmen (vgl. Kap. 2 u. Kap. 5)

Eine „Erziehung zur Gesundheit“⁷⁷⁷, im medizinischen Sinne allein, so stellt Schiller fest, kann dies nicht leisten, da diese sich primär auf die Gesunderhaltung des menschlichen Körpers und somit auf seine vitalen, sinnlichen Kräfte bezieht. Eine „Erziehung zur Ein-

⁷⁷³ ÄE, 16. Brief, S. 360.

⁷⁷⁴ ÄE, 17. Brief, S. 364.

⁷⁷⁵ ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 349 f.

⁷⁷⁶ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

⁷⁷⁷ ÄE, ebd.

sicht⁷⁷⁸, die sich primär auf die Verstandeskräfte des Menschen bezieht und im Wesentlichen das Ziel verfolgt, die Denkkräfte, den Intellekt, zu stärken und zu verfeinern, trägt ebenso wenig zu einem harmonischen Verhältnis der Kräfte bei, da diese wiederum die Ausbildung der sinnlichen Kräfte vernachlässigt. Auch eine „Erziehung zur Sittlichkeit“⁷⁷⁹, oder, wie wir heute sagen würden eine *Erziehung zur Moral* oder eine *Moralerziehung*, kann diese Anforderung nicht erfüllen, da sie sich originär mit Fragen des sittlichen Verhaltens beschäftigt und die Sinnlichkeit als eher hinderlich für sittliches Verhalten einstuft. Keine der drei Erziehungsarten definiert für sich die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft als oberstes Ziel. Daher ist auch keine davon für Schillers Idee eines ästhetischen Menschen nutzbar zu machen. Allein die ästhetische Erziehung, als eine „Erziehung zum Geschmack und zur Schönheit“⁷⁸⁰, wie Schiller diese an anderer Stelle näher charakterisiert, definiert die Harmonie von Stofftrieb und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft, für sich als Aufgabe – als oberstes Ziel.

Derart betrachtet kommt dem Erziehungsziel "Harmonie der Kräfte" ein ähnlicher Stellenwert zu, wie der Moralität in Herbarts Erziehungstheorie. Moralität ist für Herbart sowohl „höchster Zweck“ als auch „ganze[r] Zweck“⁷⁸¹ von Erziehung. Die Stellung der Moralität in Herbarts Erziehungstheorie übernimmt in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung die Harmonie der Kräfte. Vertikal betrachtet ist die Harmonie „höchster Zweck“ der Ästhetischen Erziehung, d. h. von der höchsten Wertigkeit. Harmonie der Kräfte ist also der wichtigste Zweck, der erstrebenswerteste. Damit ist eine Rangordnung bzw. eine Hierarchie der Zwecke aufgestellt⁷⁸², in der die Harmonie der Kräfte an oberster Stelle steht. Als höchster Zweck ist die Harmonie der „Bestimmungsgrund für die Rangordnung der verschiedenen pädagogischen Erkenntnisse, Zwecke und Aufgaben“⁷⁸³

⁷⁷⁸ ÄE, ebd.

⁷⁷⁹ ÄE, ebd.

⁷⁸⁰ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

⁷⁸¹ Herbart 1982, S. 105.

⁷⁸² Vgl. Blaß 1978, S. 62.

⁷⁸³ Blaß, ebd.

oder, um es mit Kants Worten zu sagen, der Zweck, durch den „die Stelle der Teile untereinander [...] bestimmt wird.“⁷⁸⁴

Horizontal betrachtet ist Harmonie als „ganzer Zweck“ zu verstehen als der „Bestimmungsgrund für den Umfang [...] der verschiedenen pädagogischen Erkenntnisse, Zwecke und Aufgaben“⁷⁸⁵. Der Umfang, also die Größe oder auch die Intensität der anderen pädagogischen Zwecke, leitet sich, ebenso wie es bei der Erstellung der Rangordnung der Zwecke der Fall ist, aus dem Zweck der Harmonie ab. D. h., dass jeder andere Zweck der Ästhetischen Erziehung dem übergeordneten Ziel der Harmonie dient. Andere Ziele oder Absichten müssen dem Ziel der Harmonie also zuträglich sein bzw. sie dürfen dem Ziel der Harmonie nicht abträglich sein. Jedes andere Ziel ist demnach als Teilziel zu verstehen, als Meilenstein auf dem Weg zu Erreichung des übergeordneten Erziehungszieles Harmonie. Aus dieser vertikalen und horizontalen Ordnungsstruktur ergibt sich das Ganze der Ästhetischen Erziehung.

Das harmonische Verhältnis der Kräfte, ein Verhältnis, in dem der Mensch „einig mit sich selbst“⁷⁸⁶ ist, ist also das qualitativ beste Verhältnis des Menschen zu sich selbst, das dieser zu erreichen in der Lage ist. Und eine Ästhetische Erziehung muss die Entwicklung darauf hin fördern. Alle anderen von Schiller angeführten Erziehungsarten würden hingegen die „Harmonie seines Wesens“ stören, weil sie eine „einseitige Thätigkeit einzelner Kräfte“⁷⁸⁷ verlangen. Erst die durch Harmonie gewährleistete Ganzheitlichkeit, also die Berücksichtigung des Menschen als empirische Einheit von Stofftrieb und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft, ermöglicht dem Menschen sich in seiner Totalität zu verwirklichen. Wenn Kant behauptet „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung“⁷⁸⁸ und wenn er damit Erziehung als grundsätzliche Bedingung für die Menschwerdung bzw. für die Verwirklichung des Menschseins anführt, so geht Schiller einen Schritt weiter, indem er Kants Postulat konkretisiert: Erziehung al-

⁷⁸⁴ KrV, S. 696.

⁷⁸⁵ Blaß 1978, S. 62.

⁷⁸⁶ AuW, S. 280.

⁷⁸⁷ ÄE, S. 364.

⁷⁸⁸ ÜP, S. 699.

leine reicht nicht aus – es muss *Ästhetische* Erziehung sein. Der Mensch wird also erst Mensch durch Ästhetische Erziehung.

In seiner Theorie der Ästhetischen Erziehung geht es Schiller also nicht um die Förderung und Ausbildung spezieller und ausgewählter – also einzelner – Fähigkeiten und Fertigkeiten. Durch Ästhetische Erziehung soll der Mensch zu einem Menschen erzogen werden, der sich durch ein harmonisches Verhältnis von Stoff- und Formtrieb und seiner beiden Grundvermögen, Sinnlichkeit und Vernunft, auszeichnet. Seine Kräfte und Vermögen sollen nicht miteinander und gegeneinander streiten. Es soll nicht zu einem Konflikt des Menschen mit sich selbst kommen, denn dies widerspricht der Harmonie. Im Gegenteil, es sollen sich die Kräfte und Vermögen zu einer harmonischen Einheit miteinander verbinden und Ästhetische Erziehung hat die Aufgabe, diesen Entwicklungsprozess zu unterstützen.

„Wo bliebe aber nun die Harmonie des Ganzen, wenn jedes nur für sich selbst sorgt? Daraus eben geht sie hervor, daß jedes aus innerer Freiheit gerade die Einschränkung vorschreibt, die das andere braucht, um *seine* Freiheit zu äußern.“⁷⁸⁹

Innerhalb von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung ist die Harmonie des Ganzen die Harmonie des Menschen mit sich selbst. Dies definiert sich in der Seinsdimension durch die Harmonie von Person und Zustand, in der Kräftedimension durch die Harmonie von Form- und Stofftrieb und auf der Vermögensdimension durch die Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit.

Zusammengefasst kann nun gesagt werden, dass eine Ästhetische Erziehung Möglichkeiten finden muss, das mehrfache Aufeinander-Verwiesen-Sein der Kräfte zu berücksichtigen. Sie muss beachten, dass die komplementäre Wechselwirkung einer komplexen Ordnung unterliegt, die auf das *Ganze* ausgerichtet ist. Und dieses *Ganze* ist der empirische Mensch als harmonische Einheit von Stofftrieb und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft. Eine Ästhetische Erziehung muss also die Empfänglichkeit (Sinnlichkeit) *und* die Persönlichkeit (Vernunft) fördern. Ersteres mit Blick auf die Mannigfaltigkeit, die Beweglichkeit und die Offenheit⁷⁹⁰ oder, um es mit Humboldts Worten

⁷⁸⁹ KÜS, S. 51.

⁷⁹⁰ Vgl. Schurr 1982, S. 163–166.

zu sagen, die Empfänglichkeit muss allgemein, rege und frei⁷⁹¹ sein, das zweite mit Blick auf die Stärke, Intensität und Freiheit der Persönlichkeit. Dies bedeutet auch, dass der Harmonie im Kontext von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung eigentlich zwei Bedeutungen zukommen. Harmonie ist zum einen, wie aus Schillers Definition der Ästhetischen Erziehung und aus den vorangegangenen Erläuterungen hervorgeht, *Ziel* der Ästhetischen Erziehung. Zum anderen ist Harmonie als *Technik* der Ästhetischen Erziehung zu verstehen (vgl. Kap. 9). Sie ist die Lehre davon, wie die Harmonie des Menschen mit sich selbst hergestellt werden kann. Die dazugehörigen Ordnungsprinzipien – die Harmonieregeln – gibt die Wechselwirkung von Stoff- und Formtrieb vor (vgl. Kap. 8). Harmonie ist also zugleich Ziel und Mittel bzw. Technik des Erziehers.

11.2.1 Schillers Stufenmodell der Entwicklung zur Autonomie – das Ästhetische als Mittleres auf genetischer Ebene

Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung liegt ein Stufenmodell der Entwicklung *von* der Sinnlichkeit *zur* Vernunft zugrunde. Für ihn steht es außer Frage, dass sich der Übergang von der Sinnlichkeit zur Vernunft nur mittelbar, also nur indirekt vollziehen kann. So heißt es bei Schiller:

„Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen“⁷⁹².

Dies bedeutet, dass Schiller einen dritten Zustand des Menschen annehmen muss, welcher sich zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen Zustand befindet. Innerhalb dieses mittleren Zustandes wird der Übergang von der Sinnlichkeit zur Vernunft vollzogen. Dieser mittlere Zustand ist der ästhetische. So heißt es im 23. Brief:

„es giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.“⁷⁹³

Schillers Stufenmodell lässt sich demnach wie folgt präzisieren. Es beschreibt die Entwicklung des Menschen *von* der Sinnlichkeit *über* das

⁷⁹¹ Vgl. Humboldt 1980, S. 235 f.

⁷⁹² ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁷⁹³ ÄE, 23. Brief, S. 383.

Ästhetische hin zur Vernunft. Hier wird deutlich, dass dem Ästhetischen eine nicht zu unterschätzende Schlüsselfunktion in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung zukommt, denn er ist für ihn notwendige Bedingung für die Überwindung des „leidenden Zustand[s] des Empfindens“ und für die Erreichung des „thätigen des Denkens und Wollens“⁷⁹⁴. Im Verlauf der nun folgenden Darstellung der einzelnen Entwicklungsstufen bzw. der einzelnen Zustandsbeschreibungen wird deutlich werden, welche Rolle der ästhetische Zustand bei der Erreichung des Erziehungszieles "Harmonie der Kräfte" spielt.

Wie aus den vorangegangenen Ausführungen ansatzweise bereits deutlich wurde, geht Schiller davon aus, dass sich „drey verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklung unterscheiden“ lassen, die

„sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung notwendig und in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen, wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen. Durch zufällige Ursachen, die entweder in dem Einfluß der äußern Dinge oder in der freyen Willkühr des Menschen liegen, können zwar die einzelnen Perioden bald verlängert, bald abgekürzt, aber keine kann ganz übersprungen, und auch die Ordnung, in welcher sie auf einander folgen, kann weder durch die Natur, noch durch den Willen umgekehrt werden. Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem *ästhetischen* Zustand, und er beherrscht sie in dem *moralischen*.“⁷⁹⁵

Aus entwicklungstheoretischer Perspektive liegt Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung eine klar strukturierte Stufung der Entwicklung zugrunde. Jede der einzelnen Stufen ist die Vorbedingung für die folgende, d. h. die Reihenfolge, mit der sie aufeinander folgen, kann weder geändert noch kann eine der Stufen übersprungen werden. Schiller nimmt demnach an, dass ausnahmslos *jeder* Mensch eine primär physisch-empfindlich, eine primär ästhetisch und eine primär vernunftig-moralisch geprägte Entwicklungsphase durchläuft. Dies bedeutet auch, dass die ästhetische Phase nicht etwa etwas Besonderes oder Exklusives ist, was einem nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen

⁷⁹⁴ ÄE, ebd.

⁷⁹⁵ ÄE, 24. Brief, S. 388.

zuteilwird, sondern dass diese Phase notwendig von jedem Menschen durchlaufen wird.

Die einzelnen Entwicklungsphasen des Menschen beschreibt Schiller mit Blick auf die Konstitution des Naturverhältnisses, das in der jeweiligen Entwicklungsphase das vorherrschende ist. Alle menschliche Entwicklung (sowohl in ontogenetischer als auch in phylogenetischer Hinsicht) beginnt mit dem Menschen in einem physischen Zustand, in welchem er die „Macht der Natur“ bloß erleidet. In diesem ist der Mensch reines Sinnenwesen. Er ist primär sinnlich-empfindlich. Dies bedeutet, dass er auch wesentlich über seine Sinnlichkeit, d. i. das „empfangende[.] Vermögen“⁷⁹⁶ bestimmt ist. Empfänglichkeit bedeutet Außenbedingtheit. Ein Mensch in dieser Phase befindet sich in Abhängigkeit zu seiner Außenwelt, auf welche er keinen gestalterischen Einfluss ausüben kann. Die Regeln und Gesetze, denen er unterliegt, sind demnach Fremdgeetze. In diesem Zustand befindet sich der Mensch also primär im "Modus des Beherrscht-Werdens" oder, um es etwas positiver auszudrücken, im "Modus des Empfangens". Das Verhältnis des Menschen zu der Welt, die ihn umgibt, ist „unmittelbare Berührung“ – direkte Einwirkung. Auf dieser Entwicklungsstufe ist dem Menschen „die Welt bloß Schicksal [und] noch nicht Gegenstand“⁷⁹⁷. So ist der Mensch ein Spielball der äußeren Welt aber noch nicht jemand, der mit dieser Welt spielt. In diesem Zustand ist der Mensch Eins mit der Welt oder anders formuliert: er ist Welt.

„Solange der Mensch, in seinem ersten physischen Zustande, die Sinnenwelt bloß leidend in sich aufnimmt, bloß empfindet, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst bloß Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt.“⁷⁹⁸

In dem physischen Zustand ist der Mensch Welt – aber noch nicht Mensch, denn erst wenn sich beide Triebe in ihm entwickelt haben, erst wenn beide Triebe eine aktive Kraft sind, ist seine „Menschheit aufgebaut.“⁷⁹⁹ Entwicklungstheoretisch ähnelt dieser von Schiller beschriebene Zustand, in dem der Mensch die „Sinnenwelt bloß leidend

⁷⁹⁶ ÄE, 13. Brief, S. 349.

⁷⁹⁷ ÄE, 24. Brief, S. 388.

⁷⁹⁸ ÄE, 25. Brief, S. 394.

⁷⁹⁹ ÄE, 19. Brief, S. 373.

in sich aufnimmt“, der ersten Phase des Erikson’schen Stufenmodells der psychosozialen Entwicklung, der „Einverleibungs-Phase“, in welcher sich das „Kind, relativ gesprochen, zu dem, was ihm geboten wird, rezeptiv verhält.“⁸⁰⁰ Da der Mensch in dieser Phase primär „von außen, materiell“⁸⁰¹ und „durch einen fremden Willen bestimmt“⁸⁰² wird, kann sie als Phase der Heteronomie bezeichnet werden.

Der physische Zustand des Menschen, in welchem „alles in ihm nach dem Gesetz der Nothwendigkeit“⁸⁰³ erfolgt, er noch völlig Eins mit der Welt ist und sich von ihr noch nicht als separat wahrnimmt, wird so lange dauern, bis:

„eine günstige Natur die Last des Stoffes von seinen verfinsterten Sinnen wälzt, die Reflexion *ihn selbst* von den Dingen scheidet, und im Widerscheine des Bewußtseyns sich endlich die Gegenstände zeigen.“⁸⁰⁴

Das Aktiv-Werden des Formtriebs beendet also die Alleinherrschaft der Natur bzw. die heteronome Entwicklungsphase und markiert den Beginn der Befreiungsphase – den Beginn der ästhetischen Entwicklungsphase. Der Mensch geht über in den "Modus der Befreiung". Warum die ästhetische Entwicklungsphase eine Phase der Befreiung von der Macht der Natur ist, soll im Folgenden näher erläutert werden. In der ästhetischen Phase ist der Mensch nicht mehr bloß sinnlich-empfänglich bzw. heteronom bestimmt, sondern nun ist er ästhetisch und ästhetisch zu sein bedeutet hier, dass Stofftrieb und Formtrieb, Sinnlichkeit und Vernunft, gleichzeitig tätig sind. Der Mensch ist nun sinnlich empfänglich *und* denkend tätig. Mit *denkend tätig* ist hier nicht die Verstandestätigkeit nach Kant gemeint, sondern eher ein Denken, wie es in der Kindheit im Alter zwischen zwei und zehn Jahren der Fall ist. In diesem Alter kennt das Denken noch nicht die Logik der zwölf Kategorien bei Kant. Es kennt auch noch nicht die moralische Regel des kategorischen Imperativs. Dennoch ist es schon Denken und das heißt es ist Formgebung.

⁸⁰⁰ Erikson 1966, S. 64.

⁸⁰¹ KÜS, S. 16.

⁸⁰² KÜS, S. 17. Vgl. dazu auch Pohlmann 1971, Sp. 710.

⁸⁰³ ÄE, 19. Brief, S. 373.

⁸⁰⁴ ÄE, 24. Brief, S. 389.

Durch dieses *Zugleich* heben Stoffempfangen und Formgebung „ihre bestimmende Gewalt gegenseitig“ auf.⁸⁰⁵ Die Alleinherrschaft des Stofftriebes bzw. der Sinnlichkeit im physischen Zustand, die bedingt war durch die Inaktivität des Formtriebes, wird nun, durch das Aktivwerden des Formtriebes, zunehmend ausgeglichen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass es sich bei den drei Zuständen um Entwicklungsphasen handelt. In der ersten Phase entwickelt sich die Empfänglichkeit ohne Formgebung, in der zweiten Phase entwickelt sich im optimalen Fall ein harmonisches Verhältnis von Empfänglichkeit und Formgebung.

„Sobald nemlich zwey entgegengesetzte Grundtriebe in ihm thätig sind, so verlieren beyde ihre Nöthigung, und die Entgensetzung zweyer Nothwendigkeiten giebt der *Freyheit* den Ursprung.“⁸⁰⁶

Hierin liegt nun auch das erste Befreiungsmoment des Ästhetischen begründet. Die Zwänge der Naturgesetze werden durch Formgebung nicht nur entschärft, sondern nach und nach aufgehoben. Nun ist der Mensch frei von den Zwängen der Natur und noch frei von den Zwängen der Vernunft und diese Aufhebung ist die Geburtsstunde des Willens, der Willensfreiheit bzw. der Selbstbestimmung durch Willensfreiheit. Was Schiller hier im Blick hat, ist offensichtlich die Freiheit, die im kindlichen Spiel zur Erscheinung kommt: jeder Gegenstand kann im Spiel ein anderer werden. Der Stein eine Münze, die Puppe ein Kind, der Karton ein Haus, die Wäscheklammer ein Krokodil und anderes mehr.

Ein weiteres Befreiungsmoment findet sich in der Reflexionsfähigkeit als Denkfähigkeit, welche ebenfalls mit dem Aktivwerden des Formtriebes einhergeht.

„Erst, wenn er in seinem ästhetischen Stande, sie [die Welt] außer sich stellt oder *betrachtet*, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszumachen.“⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ ÄE, 20. Brief, S. 375.

⁸⁰⁶ ÄE, 19. Brief, S. 373.

⁸⁰⁷ ÄE, 25. Brief, S. 394.

Durch den Prozess der Ablösung des Menschen von der Welt, die ihn umgibt, und der damit verbundenen Bewusstwerdung seines Selbst bzw. seiner Person, durch diesen Erkenntnisprozess also, dass er nicht Welt ist, sondern die Welt außer ihm ist und er ein Teil von ihr, kann sich der Mensch die Welt selbst gegenüberstellen. Er kann sie abge-sondert von sich wahrnehmen. Ein Ergebnis dieses Entwicklungsschrit-tes entspricht dem, was Plessner in seinem Werk *Die Stufen des Orga-nischen und der Mensch* die „exzentrische Positionalität“⁸⁰⁸ des Men-schen nennt. Durch das Verlassen des eigenen Zentrums kann der Mensch zum einen aus sich selbst heraustreten und sich „von außen betrachten“. Zum anderen kann er sich aus dem Zentrum seiner Um-welt herausbewegen und über sie reflektieren. Durch dieses zweifa-che Heraustreten ist der Mensch also erstens fähig zur Selbstrefle-xion und zweitens fähig, das Fremde zu reflektieren. Beide Reflexi-onsformen sind Momente der Befreiung bzw. der Loslösung. So heißt es bei Schiller:

„Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältniß des Men-schen zu dem Weltall, das ihn umgiebt. Wenn die Begierde ihren Gegen-stand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne, und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierba-ren Eigenthum, daß sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet. Die Noth-wendigkeit der Natur, die ihn im Zustand der bloßen Empfindung mit ungetheilter Gewalt beherrschte, läßt bey der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede, die Zeit selbst, das ewig wandelnde, steht still, indem des Bewußtseyns zerstreute Strah-len sich sammeln, und ein Nachbild des Unendlichen, die *Form*, reflek-tiert sich auf dem vergänglichen Grunde. Sobald es Licht wird in dem Menschen, ist auch außer ihm keine Nacht mehr; sobald es stille wird in ihm, legt sich auch der Sturm in dem Weltall, und die streitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwischen bleibenden Grenzen.“⁸⁰⁹

Die Reflexion ermöglicht dem Menschen also ein freieres Verhältnis zur Welt und deshalb kann diesbezüglich durchaus gesagt werden, dass sich der Mensch durch die Reflexion von der Macht der Natur be-freit und sich in einem "Modus der Befreiung" befindet.

⁸⁰⁸ Plessner 1975, S. 238 ff.

⁸⁰⁹ ÄE, 25. Brief, S. 394 f.

„Aus einem Sklaven der Natur, solange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Die ihn vordem nur als *Macht* beherrschte, steht jetzt als *Objekt* vor seinem richtenden Blick. Was ihm Objekt ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Objekt zu seyn, muß es die seinige erfahren. So weit er der Materie Form giebt und solange er sie giebt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geist kann nichts verletzen, als was ihm die Freyheit raubt, und er beweist ja die seinige, indem er das Formlose bildet.“⁸¹⁰

Die Befreiung von der Macht der Natur über die Reflexion in dem ästhetischen Zustand ist jedoch nicht gleichbedeutend mit der Beherrschung der eigenen Natur in dem moralischen Zustand (nach Kant). Durch die Befreiung von der Macht der Natur ist der Mensch zunächst allein dazu befähigt worden, den „bloß leidenden Zustand seiner Seele durch einen Akt von Selbstthätigkeit zu unterbrechen und den raschen Uebergang der Gefühle in Handlungen durch Reflexion *aufzuhalten*.“⁸¹¹ Hierbei handelt es sich eher um ein Vorstadium des Kontrolle-Habens, ein Stadium des Befriedigungsaufschubs. Man hält inne, stoppt und lässt sich nicht zu einer unbedachten, affektiven, Handlung hinreißen – man schiebt etwas auf. Die Reflexion „verschafft“ dem Menschen demnach zunächst lediglich „einen *Grad* von Herrschaft“⁸¹² über diese Gefühle aber keine uneingeschränkte. Letztere ist in diesem Zustand noch nicht möglich. Das Ausmaß der Kontrolle durch Reflexion in dem von Schiller beschriebenen Zustand der Machtbefreiung ist zwar noch gering, aber bildet den Ausgangspunkt von Emanzipation.⁸¹³

In der ästhetischen Entwicklungsphase ist der Mensch also *nicht mehr* primär heteronom bestimmt, wie es in der sinnlichen Phase der Fall ist, denn die formgebenden Vermögen (Verstand und Vernunft) sind ja bereits aktiv. Er ist aber auch *noch nicht* autonom, d. i. „durch das vernünftige Ich“ bzw. durch „die Vernunft selbst“⁸¹⁴, bestimmt.

⁸¹⁰ ÄE, a.a.O., S. 395.

⁸¹¹ MNS, S. 31. (Herv. d. Verf.).

⁸¹² MNS, ebd. (Herv. d. Verf.).

⁸¹³ Hier werden Ähnlichkeiten mit modernen Theorien emotionaler Intelligenz deutlich – insbesondere mit dem Teilbereich der Affektkontrolle, die sich, allgemein formuliert, mit der Fähigkeit beschäftigt, momentane Bedürfnisse zugunsten eines längerfristig zu erreichenden Ziels zurückzustellen.

⁸¹⁴ Eisler 1904a, S. 116.

Zum einen, weil seine Sinnlichkeit noch immer einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf ihn ausübt und zum anderen, weil Autonomie, bei Schiller in Anlehnung an Kant zu verstehen als „*reine Selbstbestimmung*“ durch die „Form der praktischen Vernunft überhaupt“⁸¹⁵, ja ein Entwicklungsergebnis ist, das, wie oben angemerkt wurde, erst durch das Durchlaufen der ästhetischen Entwicklungsphase erreicht werden kann. Wie also wird der Mensch in der ästhetischen Phase bestimmt? Im Rahmen von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung bleibt nur eine logische Möglichkeit: er ist „zugleich leidend und thätig bestimmt“⁸¹⁶. Damit ist die Grundlage gegeben für Heautonomie (vgl. Kap. 9). Mit Heautonomie – diesen Begriff entlehnt Schiller von Kant – ist eine „*Gesetzgebung für sich selbst*“ gemeint, die ihr Prinzip in der *reflektierenden* Urteilskraft hat, also anders als im theoretischen und praktischen Urteil nicht in Beziehung auf einen objektiven Gegenstandsbereich (der Natur oder der Sitten) bestimmend ist.“⁸¹⁷

Heautonomie als Gesetzgebung für sich selbst ohne schon gegebenen Gegenstandsbereich schafft sich die Gegenstände, die unter diese Gesetzgebung fallen. Heautonomie ist somit eine Gesetzgebung, die mit Kreativität verträglich ist. Deshalb sind Einbildungskraft, Vorstellungsvermögen und Phantasie Momente, die bei Heautonomie mitgedacht werden. Heautonomie ist darin ein Kennzeichen der ästhetischen Übergangsphase, dass die Entwicklungsphase der Kindheit vom Spiel beherrscht ist. So z. B. bei Rollenspielen von Kindern, in denen sich diese die Gesetze des Spiels selbst geben und die Gegenstände, Personen, Dinge oder Sachverhalte, die unter diese Gesetze fallen, selbst schaffen.

Mit der Heautonomie ist gleichzeitig auch das dritte Befreiungsmoment des Ästhetischen angesprochen: die Versöhnung der beiden Seiten der sinnlich-vernünftigen Doppelnatur des Menschen. Autonomie meint die „*Beherrschung* des Stoffes durch die Form“⁸¹⁸. Heautonomie hingegen meint die „*reine Zusammenstimmung* des innern

⁸¹⁵ KÜS, S. 17.

⁸¹⁶ ÄE, 23. Brief, S. 384.

⁸¹⁷ Feger 1995, S. 130.

⁸¹⁸ Pohlmann 1971, Sp. 710. (Herv. d. Verf.).

Wesens mit der Form“⁸¹⁹ – kurz Schönheit. Aufschluss darüber, worin Schiller den Unterschied ausmacht zwischen Beherrschung und Zusammenstimmung, zwischen Autonomie und Heautonomie, gibt folgendes Zitat:

„Das schöne Produkt darf und muß sogar regelmäßig sein, aber es muß *regelfrei* erscheinen.“⁸²⁰

Auch das Schöne unterliegt also einer gewissen Regelmäßigkeit oder auch Technik. Diese Technik ist jedoch unsichtbar bzw. sie wird an dem Gegenstand nicht erkenntlich (vgl. Kap. 9). Das meint Schiller damit, wenn er von der reinen Zusammenstimmung des innern Wesens mit der Form spricht. Die Form verschmilzt mit dem Stoff und hebt sich von diesem nicht mehr als Form ab. Techniken sind nicht mehr sichtbar und das schöne Produkt wirkt als Ganzes. Da diesem aber dennoch eine fremdbestimmte, prägende Form zugrunde liegt, so ist „Schönheit“ eben nicht Freiheit, sondern *bloß* „Freiheit in der Erscheinung.“⁸²¹ Das schöne Produkt erscheint *als ob* es frei wäre, und zwar frei von Regeln, ganz durch sich selbst bestimmt, obwohl es nicht regelfrei und vielmehr durch anderes bestimmt ist.

Die heautonome Entwicklungsphase wird von Schiller näher bestimmt als eine Phase, in der sich der Mensch zugleich die Regeln selbst gibt und befolgt.⁸²² Hierbei handelt es sich um eine Art „innere Selbstorganisation“⁸²³. Selbstorganisation ist auch bei der Autonomie gegeben und deshalb muss hier der Aspekt des "Unsichtbar-Werdens der Technik" miteinbezogen werden. Dann verhält es sich so, dass die Technik von dem Menschen selbst nicht mehr als ihn regulierend oder bestimmend erkannt oder empfunden wird, weil dieser sich die Regeln und Gesetze seines Handelns nicht *vorstellt*, d. h. sie sich nicht vergegenwärtigt.⁸²⁴ Dies ist die Versöhnung und Zusammenstimmung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, welche die heautonome Entwicklungsphase als ästhetische Phase kennzeichnet: die nicht

⁸¹⁹ KÜS, S. 43.

⁸²⁰ KÜS, S. 25.

⁸²¹ KÜS, S. 18.

⁸²² KÜS, S. 43.

⁸²³ Alt 2004, S. 102.

⁸²⁴ Vgl. Halbfass/Onnasch 2001, Sp. 1227.

vorhandene Vergegenwärtigung der Regel und somit auch das Nicht-Bewusstsein und das Nicht-Empfinden darüber, sich selbst einer Regel unterworfen zu haben – zusammengefasst das gänzliche Fehlen eines Zwanges. Deswegen merkt Schiller „zum Ueberfluß noch an“, daß

„das Gemüth im ästhetischen Zustande zwar frey und im höchsten Grade frey von allem Zwang, aber keieswegs frey von Gesetzen handelt, und daß diese ästhetische Freyheit sich von der logischen Nothwendigkeit bey dem Denken und von der moralischen Nothwendigkeit bey dem Wollen nur dadurch unterscheidet, daß die Gesetze, nach denen das Gemüth dabey verfährt, *nicht vorgestellt werden*, und weil sie keinen Widerstand finden, nicht als Nöthigung erscheinen.“⁸²⁵

So wird die ästhetische Freiheit die höchste Form der Freiheit, die dem Menschen im empirischen Lebensbereich möglich ist. Freiheit kann „nur in dem ästhetischen Zustand voll realisiert“⁸²⁶ werden und diese Form der Freiheit nennt Schiller „Spiel“⁸²⁷. Deshalb kann Schiller auch sagen:

„der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*.“⁸²⁸

In Anlehnung an Schillers Verständnis von menschlicher Totalität bedeutet die Formulierung „in voller Bedeutung des Worts Mensch“ zu sein nichts anderes, als die gleichzeitige Tätigkeit von Stofftrieb und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft. Diese ist aber nur möglich in dem ästhetischen Zustand, in welchem Sinnlichkeit und Vernunft, völlig frei von Zwängen, miteinander vereint sind, harmonisch zusammenwirken und dieses harmonische Zusammenstimmen ist das Spiel. Das heautonome Moment ist das Spiel zwischen Fremd- und Selbstbestimmung, zwischen Heteronomie und Autonomie und der Trieb, der dem Menschen dieses Spiel ermöglicht, ist der „Spieltrieb“, der in sich Stofftrieb und Formtrieb vereint (vgl. Abschn. 1.5).

Auf der letzten Stufe des Entwicklungsmodells befindet sich der Mensch in dem moralischen Zustand bzw. in dem „thätigen [Zustand]

⁸²⁵ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

⁸²⁶ Spaemann 1972, Sp. 1092.

⁸²⁷ ÄE, 15. Brief, S. 357.

⁸²⁸ ÄE a.a.O., S. 359.

des Denkens und Wollens“⁸²⁹. In diesem gebietet die Natur nicht mehr über ihn. Er muss sich auch nicht mehr von ihr befreien, sondern er ist nun in der Lage, sie zu beherrschen. Im vernünftig-moralischen Zustand befindet sich der Mensch also im "Modus der Beherrschung". In der ästhetischen Phase agiert der Mensch heautonom, d. h. sein Handeln ist zwar an selbstgesetzten Regeln orientiert, jedoch ist sich der Mensch über diese Regeln nicht bewusst, so dass sie auch nicht als Zwang wahrgenommen werden. Für die autonome Phase hingegen ist das Bewusstsein über die selbstgesetzten Regeln charakteristisch und diese Regeln sind keine willkürlichen, subjektiven Regeln, sondern gesetzt durch die Vernunft. Hier geht es also um Vernunftgesetze im Kant'schen Sinne. In dem moralischen Zustand wirkt nun die Vernunft und der „geistige Zwang der Sittengesetze“⁸³⁰ bzw. das Gesetz des kategorischen Imperativs als Vernunftgesetz. Der *Zwang* des Sittengesetzes konstituiert sich darin, dass die Gesetze, an welchen der Mensch sein Handeln nun orientieren kann, *vorge stellt* werden. Zu eben dieser Vorstellung des Gesetzes kommt es in dem ästhetischen Zustand nicht und dies macht ja auch seine Zwanglosigkeit aus.

Beherrschung der Natur in der autonomen Phase meint hier in erster Linie die Beherrschung der *eigenen* Natur durch Vernunftgesetze. Beherrschung der eigenen Natur durch Vernunftgesetze ist Selbstbeherrschung und Selbstbeherrschung auf autonomer Basis ermöglicht Selbstbestimmung. Selbstbestimmung auf autonomer Basis ist bei Schiller die Fähigkeit des Menschen, das „Werk der Noth in ein Werk seiner freyen Wahl umzuschaffen, und die physische Nothwendigkeit zu einer moralischen zu erheben.“⁸³¹

„Aus einem Sklaven der Natur, solange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt.“⁸³²

Mit Blick auf die in Abschnitt 1.4 dargestellte Triblehre kann dies auch anders formuliert werden: In der Phase der Autonomie ist der „sinnliche Trieb [...] der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen und

⁸²⁹ ÄE, 23. Brief, S. 383.

⁸³⁰ ÄE, 15. Brief, S. 359.

⁸³¹ ÄE, 3. Brief, S. 313.

⁸³² ÄE, 25. Brief, S. 395.

also in unsrer Gewalt⁸³³. Autonomie meint also Selbstbestimmung, die ermöglicht wird durch die „Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft“ und diese moralische Kraft nennt Schiller „*Geistesfreiheit*“⁸³⁴.

Abschließend muss noch angemerkt werden, dass das Stufenmodell nicht so verstanden werden darf, als wäre das Erreichen einer höheren Stufe gleichzusetzen mit einer absoluten Überwindung der vorherigen. Es ist nicht so, als könne dieser Entwicklungsprozess abgeschlossen werden.

„Jene drey Momente, welche ich am Anfang des 24sten Briefs nahmhaft machte, sind also zwar, im Ganzen betrachtet, drey verschiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menschheit, und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menschen, aber sie lassen sich auch bey jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objectes unterscheiden, und sind mit einem Wort die nothwendigen Bedingungen jeder Erkenntniß, die wir durch die Sinne erhalten.“⁸³⁵

Das Modell gibt also zum einen Auskunft darüber, dass es, im Verlauf der individuellen (als auch phylogenetischen) Entwicklung Phasen gibt, in denen der Mensch auf unterschiedliche Weise empfänglich und tätig ist. Für die Pädagogik ergibt sich daraus die Konsequenz, dass die an die Phasen gebundene vorherrschende Sensibilität berücksichtigt werden sollte, wenn auf das Individuum erzieherisch oder bildend eingewirkt werden soll. Zum anderen berücksichtigt das Modell den Umstand, dass diese Phasen – wohlbemerkt von unterschiedlicher Intensität – von jedem Menschen bei jeder Erkenntnis durchlaufen werden.⁸³⁶

11.2.2 *Der Mensch zwischen Bestimmbarkeit und Bestimmung*

Die Ästhetischen Briefe 19 bis 22 beschreiben ein „Modell der Menschwerdung“⁸³⁷ und widmen sich einer der zentralsten pädagogischen Fragestellungen: Wie können die Möglichkeiten eines Menschen Wirk-

⁸³³ TK, S. 150.

⁸³⁴ AuW, S. 294.

⁸³⁵ ÄE, 25. Brief, S. 394.

⁸³⁶ Vgl. ÄE, 21. Brief, S. 378.

⁸³⁷ Stachel 2010, S. 245.

lichkeit werden? In Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung nehmen also die Momente Möglichkeit (Potenz) und Wirklichkeit (in diesem Zusammenhang zu verstehen als verwirklichte Möglichkeit) einen zentralen Stellenwert ein. Was in diesem Zusammenhang aber besonders klar wird und explizit hervorgehoben werden soll, ist Schillers Primärfokussierung auf den Prozess – auf das *Werden* als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Dieses prozessorientierte Denken zieht sich, wie ein roter Faden durch die gesamte Theorie Schillers. Ihm geht es weniger um die abstrakten konstitutiven Momente – sei es der Möglichkeiten als Voraussetzungen von Erziehung und Bildung oder der verwirklichten Möglichkeiten als Ergebnisse von Erziehung und Bildung, sondern um den Prozess der Verwirklichung selbst. Dies ist bei dem hier zu beschreibenden Prozess der Menschwerdung der Fall, weil Menschsein immer zugleich bedeutet Mensch zu werden (vgl. Abschnitt 1.1.2). Auch hier ist es das mittlere Moment, der Vollzug bzw. der Akt als Verwirklichung, von zentraler Bedeutung.

Zur Darstellung des oben erwähnten Modells der Menschwerdung bedient sich Schiller des Begriffspaars „Bestimmung“⁸³⁸, welche er an anderer Stelle auch „Determination“⁸³⁹ nennt und „Bestimmbarkeit“⁸⁴⁰. „Bestimmung“ ist in dem Kontext des Modells der Menschwerdung nicht zu verstehen als ein idealer Endzweck wie z. B. in der Wendung „Bestimmung des Menschen“. Bestimmung meint hier Begrenzung oder Merkmal und beschreibt einen Ist-Zustand. Etwas ist bestimmt, wenn es „durch die Angabe von Merkmalen so bezeichnet ist, daß es von anderen ähnlichen Gegenständen unterschieden werden kann.“⁸⁴¹ Pädagogisch gewendet bezieht sich Bestimmung also auf das Konkret-Individuelle – auf die Form des Konkret-Individuellen.

Gegenüber der Bestimmung als konkrete Determinierung bezeichnet „Bestimmbarkeit“ die Eigenschaft des Menschen, die vielfach auch als Bildsamkeit bezeichnet wird. Bestimmbarkeit als Eigenschaft ist also gleichsam die „Bestimmungsfähigkeit“ des Menschen und meint die menschliche Disposition, bestimmt werden zu können – also Determinierbarkeit. Schiller geht demnach davon aus, dass auf den Men-

⁸³⁸ ÄE, 19. Brief, S. 368.

⁸³⁹ ÄE, 20. Brief, S. 375.

⁸⁴⁰ ÄE, 19. Brief, S. 368.

⁸⁴¹ PUL 1857, S. 681.

schen bestimmend, also determinierend, eingewirkt werden kann und dies ist eine grundlegende Bedingung für Erziehung.

Abhängig von ihrer jeweiligen Verortung innerhalb dieses theoretischen Modells, sind die Momente "Bestimmung" und "Bestimmbarkeit" mal von aktiver und mal von passiver Beschaffenheit.⁸⁴² Mit Rückbezug auf das bisher Gesagte soll der weiteren Analyse die Bedeutung von aktiver und passiver Bestimmung und Bestimmbarkeit vorangestellt werden. *Passive* Bestimmbarkeit meint die Fähigkeit des Menschen zur passiven Fremdbestimmung, wohingegen *aktive* Bestimmbarkeit die Fähigkeit des Menschen zur aktiven Selbstbestimmung und „Selbstaneignungs-Fähigkeit“⁸⁴³ bezeichnet. *Passive* Bestimmung bezeichnet die durch Fremdbestimmung erhaltene Bestimmung wohingegen *aktive* Bestimmung die durch Selbstbestimmung eigens gewählte Bestimmung bezeichnet.

Als Ausgangspunkt wählt Schiller einen anthropologischen Zustand nämlich den „Zustand des menschlichen Geistes *vor* aller Bestimmung, die ihm durch Eindrücke der Sinne gegeben wird“⁸⁴⁴. Ein Zustand, in welchem der Mensch sich befindet, „ehe noch irgend etwas auf seinen Sinn einen Eindruck machte.“⁸⁴⁵ Also ein Zustand, in welchem sich noch kein Sinnesorgan zu seiner Funktionsfähigkeit entwickelt hat und der Mensch noch in keiner sinnlichen Beziehung zur Welt steht.⁸⁴⁶ Diesen Zustand der absoluten Unbestimmtheit, denn Bestimmung wird dem Menschen erst durch die Eindrücke der Sinne gegeben, nennt Schiller einen Zustand der „Bestimmbarkeit ohne Grenzen“⁸⁴⁷. Hier ist dem menschlichen Geiste das „Endlose des Raumes und der Zeit in seiner Einbildungskraft zu freyem Gebrauch hingegen“⁸⁴⁸. Dies bedeutet, dass ein Mensch in diesem Zustand in alle nur erdenklichen Richtungen bestimmt werden kann. Seine Bestimmungsmöglichkeiten sind grenzenlos. Damit schreibt Schiller dem Menschen

⁸⁴² Vgl. ÄE, 19. Brief, S. 368.

⁸⁴³ Baumanns 2007, S. 129.

⁸⁴⁴ ÄE, 19. Brief, S. 368.

⁸⁴⁵ ÄE, 20. Brief, S. 374 f.

⁸⁴⁶ Aus heutiger entwicklungsbiologischer Perspektive beschreibt Schiller hier wohl einen frühen, vorgeburtlichen Zustand.

⁸⁴⁷ ÄE, 19. Brief, S. 368.

⁸⁴⁸ ÄE, ebd.

eine Offenheit zu, die das Maß der Offenheit, welches ihm durch seine Instinktlosigkeit (vgl. Abschn. 1.1.2) oder Planlosigkeit, wie Kant die Offenheit des Menschen in seiner Vorlesung *Über Pädagogik* darstellt⁸⁴⁹, weit überschreitet. Ein Mensch in dem Zustand der Bestimmungslosigkeit ist reine Potentialität, denn in diesem „weiten Reiche des Möglichen“ ist noch „nichts gesetzt, folglich auch noch nichts ausgeschlossen“⁸⁵⁰. Der Mensch ist hier, wie Noack es ausdrückt, ein „ungeheures Behältnis an Zukunft“⁸⁵¹. Der Zustand der „Bestimmbarkeit ohne Grenzen“ ist, sowohl auf der Seite der Bestimmbarkeit als auch auf der Seite der Bestimmung, gekennzeichnet durch Uneingeschränktheit. In diesem Zustand ist also *jedem* Menschen *alles* möglich.

Die Schlussfolgerung, dass jedem Menschen alles möglich ist, bedeutet aber auch Gleichheit der Menschen in jeder nur erdenklichen Hinsicht. D. h. jeder Mensch verfügt über die gleichen Anlagen, über die gleichen Vermögen. Unter Vermögen ist hier zu verstehen die:

„Ursache eines möglichen Geschehens, insofern sie auch unabhängig von dem wirklichen Geschehen u. Wirken als den Dingen inwohnend gedacht wird.“⁸⁵²

Der Begriff des Vermögens beschreibt also das Sein-Können und meint „*reale* Möglichkeit“⁸⁵³: das schlichte Werden-Können. Da, der vorangegangenen Darstellung folgend, jeder Mensch über die gleichen realen Möglichkeiten verfügt, bedeutet dies aber auch, dass Schillers Ansatz kein begabungstheoretischer ist. Dieser Vorrang des Bestimmtwerdens vor der Selbstbestimmung deckt sich durchaus auch mit seinem gesellschaftskritischen Ansatz. Vielleicht ist er sogar damit anthropologisch grundgelegt.

Das, im Zustand der Bestimmbarkeit ohne Grenzen vorhandene, Vermögen ist jedoch „leeres Vermögen“⁸⁵⁴. Es ist ohne Inhalt, da es ohne Realität ist.⁸⁵⁵ Aus diesem Grunde bezeichnet Schiller den Zu-

⁸⁴⁹ Hier heißt es: „Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinkt, und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen.“ (ÜP, S. 697).

⁸⁵⁰ ÄE, 19. Brief, S. 368.

⁸⁵¹ Noack 2007, S. 95.

⁸⁵² PUL 1864a, S. 496.

⁸⁵³ Eisler 1904e, S. 629. (Herv. d. Verf.).

⁸⁵⁴ ÄE, 19. Brief, S. 369.

⁸⁵⁵ Vgl. ÄE, ebd.

stand der Bestimmbarkeit ohne Grenzen auch als „Zustand der Bestimmungslosigkeit“⁸⁵⁶, weil noch keine der möglichen Bestimmungen Wirklichkeit geworden ist. In diesem Zustand ist der Mensch *noch nicht* bestimmt, d. h. er ist unbestimmt.

Am Beispiel des Erlernens der Muttersprache⁸⁵⁷ kann dies verdeutlicht werden. Der Aspekt der freien Bestimmbarkeit des Menschen ist darin zu finden, dass in der Anlage des Menschen die Möglichkeit verankert ist, irgendeine Sprache zu lernen und nicht eine bestimmte. Durch diese Nicht-Spezifikation ist die Unendlichkeit oder auch die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten gegeben. Das „Kleinkind“ ist, wie Rittelmeyer diesbezüglich anmerkt, in „sprachlicher bzw. phonetischer Hinsicht in die verschiedensten Richtungen hin »bestimmbar«.“⁸⁵⁸

Der nächste Schritt innerhalb dieses Modells der Menschwerdung besteht nun darin, Unbestimmtheit mit Bestimmung zu vertauschen, d. h. Möglichkeiten zu konkreter Wirklichkeit werden zu lassen.

„Jetzt soll sein Sinn gerührt werden, und aus der unendlichen Menge möglicher Bestimmungen soll eine Einzelne Wirklichkeit erhalten.“⁸⁵⁹

Nun soll der Zustand der Bestimmungslosigkeit verlassen werden und dies geschieht durch die konkrete Verwirklichung von Bestimmungsmöglichkeiten. Die vormalig leeren Vermögen sollen nun mit Inhalt gefüllt werden. Nach Schiller ist das erste Vermögen, das sich „zu einer wirkenden Kraft“⁸⁶⁰ entwickelt und sich somit verwirklicht, das „empfangende Vermögen“⁸⁶¹, also die Sinnlichkeit. Dies entspricht Schillers entwicklungstheoretischer Annahme eines Primats der Sinnlichkeit vor der Vernunft, die in Abschnitt 1.1.3 dieser Arbeit erläutert wurde. Diesbezüglich heißt es bei Schiller:

„Der sinnliche Trieb kommt also früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewußtseyn vorhergeht“⁸⁶².

⁸⁵⁶ ÄE a.a.O., S. 368.

⁸⁵⁷ Rittelmeyer 2005, S. 72 f.

⁸⁵⁸ Rittelmeyer a.a.O., S. 72.

⁸⁵⁹ ÄE, 19. Brief, S. 369.

⁸⁶⁰ ÄE, ebd.

⁸⁶¹ ÄE, 13. Brief, S. 349.

⁸⁶² ÄE, 20. Brief, S. 374.

Nach Schiller geschieht dies, wenn der „Sinn gerührt“⁸⁶³ wird, also dann, wenn sich mindestens ein Sinnesorgan zur Funktionsfähigkeit entwickelt hat.⁸⁶⁴ Dies bedeutet aber auch, dass ein Mensch in diesem Entwicklungsstadium nur empfangend tätig werden kann und nicht gestaltend. Er befindet sich in einem fremdbestimmten Abhängigkeitsverhältnis zu seiner Außenwelt“, auf die er schlicht noch keinen vernunftbasierten und selbstbestimmten Einfluss ausüben *kann* und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der Formtrieb noch nicht aktiv ist. Daher sind die ersten Bestimmungen oder Determinationen stets vom *Erleiden* geprägt. Dies ist auch der Grund, warum Schiller diese Art der Bestimmung, in welcher der Mensch nicht selbsttätig darüber entscheidet, wie oder wodurch er bestimmt wird, eine „passive Bestimmung“⁸⁶⁵ nennt. Die passive Bestimmung ist ein Ergebnis von Fremdbestimmung. Aus dem gleichen Grund ist auch die Bestimmbarkeit bzw. die Bestimmungsfähigkeit als passiv einzustufen, denn in diesem Stadium der Entwicklung ist die Bestimmungsfähigkeit gänzlich an den Stofftrieb, d. h. an die Empfänglichkeit, gekoppelt. Diese Stufe der Entwicklung entspricht der in Abschnitt 11.2.1 dargestellten Stufe der Heteronomie. Auf dieser Stufe ist der Mensch primär ein Sinnenwesen was bedeutet, dass er primär über seine Sinnlichkeit bestimmt wird. Er befindet sich in dem "Modus des Beherrscht-Werdens". Diese vorübergehende Unfähigkeit zur Selbstbestimmung ist eine Art „Hilflosigkeit“ und „eine besondere Angewiesenheit auf andere“⁸⁶⁶. Um es mit Schillers Worten zu sagen:

„Eine Nothwendigkeit *außer uns* bestimmt unsern Zustand, unser Daseyn in der Zeit vermittelt der Sinnenempfindung. Diese ist ganz unwillkürlich und so wie auf uns gewirkt wird, müssen wir leiden.“⁸⁶⁷

In diesem Zusammenhang ist besonders bezeichnend, dass die erste reale Bestimmung, die jeder Mensch erfährt, immer eine passive, d.

⁸⁶³ ÄE, 19. Brief, S. 369.

⁸⁶⁴ Wann dies in der menschlichen Entwicklung der Fall ist, bleibt bei Schiller unbestimmt, obwohl hier sein medizinischer Hintergrund durchscheint. Gewiss ist, dass zu Schillers Zeit noch nicht bekannt war, dass z. B. der Hörsinn sich schon pränatal entwickelt.

⁸⁶⁵ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁸⁶⁶ Koller 2009, S. 30.

⁸⁶⁷ ÄE, 19. Brief, S. 372.

h. eine fremdbestimmte ist. Der Eintritt in die Wirklichkeit kann nur fremdbestimmt geschehen, u. a. durch Erziehung und Sozialisation. Genau gesehen entwirft Schiller hier eine Theorie frühkindlicher Sozialisation.⁸⁶⁸

Auch dies lässt sich an dem Beispiel des Erlernens der Muttersprache verdeutlichen. Das Kind wählt nicht, welche Sprache seine Muttersprache werden wird, sondern es lernt die Sprache, mit der sein Umfeld (z. B. die Eltern) mit ihm kommuniziert. Von daher ist dieser Prozess eindeutig durch Fremdbestimmung gekennzeichnet, denn *Mit*-bestimmung geschweige denn *Selbst*-bestimmung ist bei der Entscheidung über die Muttersprache nicht gegeben. Das Erlernen der Muttersprache ist folglich eine passive Bestimmung auf Basis der passiven Bestimmungsfähigkeit des Kindes.

Nach Schiller ist der fremdbestimmte Eintritt des Menschen in die Wirklichkeit zwangsläufig durch einen Verlust gekennzeichnet.

„Realität ist also da, aber die Unendlichkeit ist verloren.“⁸⁶⁹

Durch die erste reale Bestimmung verliert der Mensch seine unendliche und freie Bestimmbarkeit. Seine absolute Offenheit, seine Unbestimmtheit, ist verschwunden. Nun ist nicht mehr alles möglich, denn jede Bestimmung ist gleichzeitig eine Beschränkung. So resümiert Schiller:

„Wir gelangen also nur durch Schranken zur Realität, nur durch *Negation* oder Ausschließung zur *Position* oder wirklichen Setzung, nur durch Aufhebung unsrer freyen Bestimmbarkeit zur Bestimmung.“⁸⁷⁰

Der Verlust der Offenheit bzw. die Aufhebung der freien Bestimmbarkeit ist also gleichzeitig der Gewinn der Wirklichkeit. Es ist der Beginn des Individuums im Sinne einer spezifischen Prägung und auch Ausprägung als Grad individueller Bestimmung.⁸⁷¹

⁸⁶⁸ Vgl. Meder 2013.

⁸⁶⁹ ÄE, 19. Brief, S. 369.

⁸⁷⁰ ÄE, ebd.

⁸⁷¹ An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass Schiller dem Begriff des Individuums zwei Bedeutungen beimisst. Zum einen meint Individuum den „Menschen als singuläres Wesen im Unterschied zum abstrakten, allgemeinen Gattungsbegriff der Menschheit.“ Zum anderen verwendet Schiller den Begriff des Individuums als Bezeichnung für den „empirisch-sinnlichen Aspekt des Menschen in Gegenüberstel-

Angewendet auf das Beispiel des Erlernens der Muttersprache bedeutet dies, dass ein Kind, sobald es mit dem Erlernen der Muttersprache begonnen hat, seine grenzenlose Bestimmbarkeit und seine Unbestimmtheit verliert. Durch das Erlernen der Muttersprache erlangt es eine *Position*, in der gleichzeitig andere Sprachen als Muttersprache und auch Laute, die zu diesen alternativen Sprachen gehören, ausgeschlossen werden.⁸⁷² Dies ist die *Negation*.

In diesem Zustand der Heteronomie zu verweilen widerspricht jedoch der menschlichen Bestimmung, denn die Natur hat dem Menschen die Bestimmung gegeben, sein *eigenes* Werk zu sein, d. h. Person zu sein (vgl. Abschn. 1.5). Es liegt in seiner Naturbestimmung, den leidenden Zustand der passiven Bestimmungsfähigkeit und der passiven Bestimmung mit dem Zustand aktiver Bestimmung, d. h. mit „Selbstthätigkeit“⁸⁷³ zu vertauschen. Heteronomie soll zur Autonomie werden. Das vernünftige „Ich“ soll, wie Pott es ausdrückt, „tätig werden“⁸⁷⁴ und es kann nur tätig werden, indem es denkt.

Dieser Übergang von der Heteronomie zur Autonomie, von der Fremdbestimmung zur Selbstbestimmung durch das vernünftige Ich, ist jedoch problematisch. Durch den Eintritt in die Wirklichkeit verliert der Mensch seine Unbestimmtheit und seine unbegrenzte Offenheit. Der Eintritt in die Wirklichkeit ist also untrennbar mit einem Verlust von Freiheit verbunden. In diesem Zustand der Unfreiheit soll sich der Mensch nun selbstbestimmt vollziehen, d. h. frei sein und frei handeln. Das Paradoxe dieser Situation ist nicht mehr zu übersehen.

„Der sinnliche Mensch ist schon (physisch) bestimmt, und hat folglich keine freye Bestimmbarkeit mehr“⁸⁷⁵.

Ein unfreier Mensch, d. h. in diesem Zusammenhang ein Mensch, der nur über die passive Bestimmungsfähigkeit (Fähigkeit zur Fremdbestimmung) verfügt und dementsprechend auch nur fremdbestimmt werden kann, kann sich nicht selbstbestimmen, denn um sich selbst-

lung zum vernünftigen Aspekt, zur Persönlichkeit“. (Albrecht 2005, S. 119).

⁸⁷² Rittelmeyer 2005, S. 72.

⁸⁷³ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁸⁷⁴ Pott 1980, S. 57.

⁸⁷⁵ ÄE, 23. Brief, S. 384.

bestimmt vollziehen zu können, muss der Mensch frei sein. So heißt es bei Schiller:

„diese verlorne Bestimmbarkeit muß er nothwendig erst zurück erhalten, eh' er die leidende Bestimmung mit einer thätigen vertauschen kann.“⁸⁷⁶

Demnach ist ein dritter Zustand, der den Zurückgewinn der verlorenen Freiheit ermöglicht und somit auch den Hiatus zwischen Heteronomie und Autonomie, zwischen wirklicher Fremdbestimmung und möglicher Selbstbestimmung, zwischen passiver Bestimmbarkeit und aktiver Bestimmbarkeit, überbrückt, notwendig. Diesen Zustand nennt Schiller den „mittleren Zustand ästhetischer Freyheit“⁸⁷⁷. Diesbezüglich lautet Schillers Resümee:

Jene Macht der Empfindung muß also vernichtet werden, ehe das Gesetz dazu erhoben werden kann. Es ist also nicht damit gethan, daß etwas anfangs, was noch nicht war; es muß zuvor etwas aufhören, welches war. Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muß einen *Schritt zurückthun*, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann.“⁸⁷⁸

Dies bedeutet nichts anderes, als dass sich der Mensch seiner Fremdbestimmtheit erst entledigen muss, bevor er sich selbstbestimmen kann. Er muss die Unfreiheit aufheben, damit er Freiheit erhält. Seine Freiheit kann der Mensch aber nicht

„anders zurückerhalten, als entweder indem er die passive Bestimmung verliert, die er hatte, oder *indem er die aktive schon in sich enthält*, zu welcher er übergehen soll. Verlöre er bloß die passive Bestimmung, so würde er zugleich mit derselben auch die Möglichkeit einer aktiven verlieren, weil der Gedanke einen Körper braucht, und die Form nur an einem Stoffe realisiert werden kann. Er wird also die letztere schon in sich enthalten, er wird zugleich leidend und thätig bestimmt seyn, das heißt, er wird ästhetisch werden müssen.“⁸⁷⁹

⁸⁷⁶ ÄE, ebd.

⁸⁷⁷ ÄE, 23. Brief, S. 383.

⁸⁷⁸ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁸⁷⁹ ÄE, 23. Brief, S. 384.

Die Aufhebung der Unfreiheit und der Übergang des Menschen in den ästhetischen Zustand sind für Schiller demnach unmittelbar verknüpft mit dem Aktiv-Werden des Formtriebs. Der mittlere Zustand ästhetischer Freiheit ist der Zustand, in dem das vernünftige Ich, bedingt durch die Aktivität des Formtriebs, seine Tätigkeit beginnt: das Denken.⁸⁸⁰ Folglich ist die Aktivität des Formtriebs notwendige Bedingung für die Aufhebung der Unfreiheit und für den Wiedergewinn von Freiheit in dem ästhetischen Zustand. Damit ist gleichzeitig auch die Funktion des ästhetischen Zustands für den hier vorliegenden Untersuchungsgegenstand benannt: Befreiung (vgl. Abschn. 11.2.1). Aufhebung der Unfreiheit bedeutet Befreiung. Befreiung bedeutet Gewinn von Freiheit. Befreiung von Unfreiheit und der Wiedergewinn von Freiheit sollen stattfinden in dem ästhetischen Zustand, in welchem der Mensch folgende Leistung erbringt:

„Er muß also, um Leiden mit Selbstthätigkeit, um eine passive Bestimmung mit einer aktiven zu vertauschen, augenblicklich von aller Bestimmung frey seyn, und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen. Mithin muß er, auf gewisse Weise zu jenem negativen Zustand der bloßen Bestimmungslosigkeit zurückkehren, in welchem er sich befand, ehe noch irgend etwas auf seinen Sinn einen Eindruck machte.“⁸⁸¹

In Bezug auf das hier von Schiller dargestellte Problemfeld ›Bestimmung und Bestimmbarkeit‹, nennt er diesen ästhetischen Zustand auch den „Zustand der realen und aktiven Bestimmbarkeit“⁸⁸², in dem, aus „strukturanthropologischer als auch in kulturgeschichtlicher Hinsicht“⁸⁸³, beide Seiten synthetisiert sind. Hier sind „Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* tätig“ und heben „deswegen ihre bestimmende Ge-

⁸⁸⁰ Das Denken ist also an den Formtrieb gekoppelt. Schiller selbst macht keine Angaben über den Zeitpunkt, ab wann der Formtrieb eines Menschen aktiv wird. Fest steht für ihn aber, dass er irgendwann aktiv wird und zwar bedingt durch eine „Nothwendigkeit in uns“. (ÄE, 19. Brief, S. 372). Das Aktiv-Werden des Formtriebs ist also biologisch festgelegt.

⁸⁸¹ ÄE, 20. Brief, S. 374 f.

⁸⁸² ÄE a.a.O., S. 375.

⁸⁸³ Baumanns 2007, S. 129.

walt gegenseitig auf“. Ihre „Entgegensetzung [bewirkt] eine Negation.“⁸⁸⁴

Im Gegensatz zu dem „Zustand sinnlicher Bestimmung“, den Schiller auch den „physischen“⁸⁸⁵ Zustand nennt, in welchem der Mensch dem „Zwang der Naturgesetze“⁸⁸⁶ unterliegt und im Gegensatz zu dem „Zustand vernünftiger Bestimmung“, den er auch den „logischen und moralischen“⁸⁸⁷ Zustand nennt und in welchem der Mensch dem „Zwang der Sittengesetze“⁸⁸⁸ unterliegt, so unterliegt er in dem ästhetischen Zustand keinem Zwang. In dem ästhetischen Zustand handelt der Mensch „frey und im höchsten Grade frey von allem Zwang“ aber er handelt „keineswegs frey von Gesetzen“⁸⁸⁹. Dieses Handeln wurde in Abschnitt 11.2.1 näher definiert als heautonomes Handeln, welches sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass die „Gesetze, nach denen das Gemüth dabey verfährt, *nicht vorgestellt werden*“⁸⁹⁰. Sich ein Gesetz nicht vorstellen bedeutet hier, wie oben bereits erwähnt, sich das Gesetz seines Handelns nicht zu vergegenwärtigen.⁸⁹¹ Und eben weil der Mensch nach Regeln oder Gesetzen verfährt, die er sich nicht vergegenwärtigt hat, die für ihn also nicht sichtbar sind, üben sie auf ihn auch keinen Zwang aus bzw. deshalb können sie auch „nicht als Nöthigung erscheinen.“⁸⁹²

Man kann hier Schiller besser verstehen, wenn man ihm unterstellt, dass er eine konkrete Phase menschlicher Entwicklung im Blick hatte. Man kann dies unterstellen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Schiller Mediziner war und sich mit der konkreten Entwicklung, Geburt, Kindheit, Jugend, Erwachsensein und Alter, beschäftigt hat. Das bisher Entwickelte passt auf die Entwicklungsphase der Kindheit vom ersten Moment des Spracherwerbs bis zum Erreichen der Logik im konkret-operativen Denken im Alter von 6–8 Jahren. Dieses Alter lässt sich als Alter der aktiven, spielerischen Formgebung charakterisieren,

⁸⁸⁴ ÄE, 20. Brief, S. 375.

⁸⁸⁵ ÄE, ebd.

⁸⁸⁶ ÄE, 15. Brief, S. 359.

⁸⁸⁷ ÄE, 20. Brief, S. 375.

⁸⁸⁸ ÄE, 15. Brief, S. 359.

⁸⁸⁹ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

⁸⁹⁰ ÄE, ebd.

⁸⁹¹ Vgl. Halbfass/Onnasch 2001, Sp. 1227.

⁸⁹² ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

in dem die Gesetze der Formgebung noch nicht vergegenwärtigt werden bzw. in dem sich die Vergegenwärtigung von Gesetzen erst entwickelt. Insbesondere im Rollenspiel der Kleinkinder wird das Fremdbestimmte insofern zum Selbstbestimmten, als die Kinder sich selbst die Spielregeln geben, die eigentlich Fremdbestimmung sind. In diesem Aneignungsprozess wandelt sich das Fremdbestimmte zu einem Fremdbestimmten im Modus der Selbstbestimmung derart, dass das Fremdbestimmte als solches verschwindet, weil es nicht als solches vergegenwärtigt wird. Das Spiel *erscheint* als gänzlich aus sich selbst bestimmt, und gerade damit gerät der Zustand des Spiels in den der Heautonomie (vgl. Kap. 9).

Nach Schiller ist der Mensch in solchen Momenten, in denen die Fremdbestimmung nicht vergegenwärtigt wird, augenblicklich „von aller Bestimmung frey“, und – in gewisser Hinsicht – befindet er sich wieder in dem Zustand der „bloßen Bestimmbarkeit“⁸⁹³ oder der „bloßen Bestimmungslosigkeit“⁸⁹⁴, von dem aus sein Menschwerdungsprozess einst seinen Anfang genommen hat. Er hat seine Potentialität und somit seine Offenheit und Freiheit wiedergewonnen. Die Freiheit, die der Mensch in diesem Augenblick erlebt, nennt Schiller die „ästhetische Bestimmungsfreyheit“⁸⁹⁵ oder die „ästhetische Bestimmbarkeit“⁸⁹⁶. Hier – und nur hier – wird es ihm

„von Natur wegen möglich gemacht [...], aus sich selbst zu machen, was er will – [wird ihm] die Freyheit, zu seyn, was er seyn soll, vollkommen zurückgegeben“⁸⁹⁷.

Der Zustand der ästhetischen Bestimmungsfreyheit ist jedoch nicht mit dem Zustand der bloßen Bestimmbarkeit gleichzusetzen. Der Zustand der bloßen Bestimmbarkeit ist ein Zustand der „Bestimmungslosigkeit aus Mangel“⁸⁹⁸. Der Mensch ist hier noch in keinerlei Hinsicht bestimmt, weil noch nichts auf ihn eingewirkt hat, weil „sein Sinn“ noch nicht „gerührt“⁸⁹⁹ wurde. Dieser Zustand ist „an Inhalt

⁸⁹³ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁸⁹⁴ ÄE, 21. Brief, S. 377.

⁸⁹⁵ ÄE, ebd.

⁸⁹⁶ ÄE, ebd.

⁸⁹⁷ ÄE a.a.O., S. 377 f.

⁸⁹⁸ ÄE a.a.O., S. 377.

⁸⁹⁹ ÄE, 19. Brief, S. 369.

völlig leer“⁹⁰⁰ – in ihm ist keine Wirklichkeit, sondern nur Möglichkeit. Der Zustand der ästhetischen Bestimmungsfreiheit hingegen ist dadurch gekennzeichnet, dass in ihm Wirklichkeit und Möglichkeit gleichermaßen aufgehoben sind und zwar als „Wirklichkeit alles Möglichen“⁹⁰¹ in der Formgebung. Die ästhetische Freiheit besteht darin, dass der Formgebung alles möglich ist. Die Formgebung wird zum Verwirklichungsakt am gegebenen Stoff.

„Die Bestimmung, die er durch Sensation empfangen, muß also festgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf, zugleich aber muß sie, insofern sie Begrenzung ist, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Bestimmbarkeit statt finden soll. Die Aufgabe ist also, die Determination des Zustandes zugleich zu vernichten und beizubehalten, welches nur auf die einzige Art möglich ist, daß man ihr *eine andere entgegensetzt*.“⁹⁰²

Dieses Andere-Entgegensetzte ist die Formgebung als aktive Bestimmung der schon passiv gegebenen sinnlichen Bestimmung. Für Kleinkinder kann jeder Stein, kann jeder Legostein zur Geldmünze werden. Dabei wird dem Stoff eine neue Form gegeben, die in der Einbildungskraft eines drei- bis vierjährigen Kindes so weit geht, dass dieses Kind die Münze für wirklich hält. Was häufig als ein fehlerhafter Modus in der Entwicklung gefasst wird, muss, vor dem Hintergrund Schiller'scher Überlegungen, positiv gefasst werden als Rückgewinnung freier Bestimmbarkeit und als Einüben von Freiheit.

Angewandt auf das Beispiel der Sprachaneignung eines Kindes, bedeutet dies folgendes: In dem Zustand der ästhetischen Bestimmungsfreiheit *spielt* das Kind mit der Sprache. Mit der Sprache spielen bedeutet hier insbesondere Sprache ohne Vergegenwärtigung ihrer formalen Regeln zu verwenden. Dies ist insbesondere im Kontext der Narration der Fall. Bei der Erzählung geht es letztlich nicht um richtig oder falsch, sondern um die subjektiv-freie Sicht auf Ereignisse. Damit hat Erzählung immer ein Moment von Selbstbestimmung. Die Erstlese- und Erstschreibdidaktik in der Grundschule nutzt häufig dieses Moment der Erzählung als Stimulanz zum Ler-

⁹⁰⁰ ÄE, 20. Brief, S. 375.

⁹⁰¹ ÄE, 11. Brief, S. 343.

⁹⁰² ÄE, 20. Brief, S. 375.

nen der Schrift. Erstlernenden wird die Freiheit von der Grammatik sowie von der Rechtschreibung in gewissem Umfang gestattet, um das ästhetische Moment des Spiels, das jeder Erzählung innewohnt, zu erhalten und zu kultivieren.

Die ästhetische Bestimmungsfreiheit in Bezug auf Sprache lässt sich nicht auf den Prozess der Sprachaneignung reduzieren. Die Verwendung bzw. der Umgang mit Sprache bei Jugendlichen und Erwachsenen kann immer auch vom Spiel mit der Sprache geprägt sein – etwa im Witz, beim Umtexten von Songs oder beim Gedichteschreiben und beim Führen eines Tagebuchs. Das jeweils auf Basis der passiven Bestimmungsfähigkeit Gelernte (passive Bestimmung) wird beibehalten und unter Verwendung der neu gewonnenen aktiven Bestimmungsfähigkeit eigenständig aber nicht vergegenwärtigt unter Form gebracht (aktive Bestimmung).

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass in dem ästhetischen Modus in jedem Fall eins geleistet wird: das Bestimmt-Werden geht über in den Modus der Selbstbestimmung. Fremdbestimmung im Modus der Selbstbestimmung erscheint als etwas, was sich aus sich selbst bestimmt, als ob es aus sich selbst geschieht. Fremdbestimmung im Modus der Selbstbestimmung erscheint wie eine „sich von selbst ergebende Wirkung der Natur“⁹⁰³. Dies ist das heautonome Moment in dem Ästhetischen und das ist das, was Schiller schlicht Schönheit nennt.

Bis hierher wurde dieser ästhetische Modus als Selbstbefreiung im Sinne des Überganges von Fremdbestimmung zur Selbstbestimmung gefasst. Das gilt bei Schiller für die Individualentwicklung wie für die Entwicklung der Gesellschaft (vgl. Themenf. II). Diese Übergangsproblematik ist in den Ästhetischen Briefen thematisch dominant aber nicht die einzige Perspektive Schillers auf das Moment einer ästhetischen Freiheit. In Bezug auf das systematische Problem, wie das Sittengesetz verwirklicht bzw. wie vernünftige Einsicht zu vernünftiger Praxis werden kann, hat das Ästhetische eine vermittelnde Funktion. Es vermittelt zwischen der Vernunft, deren Aufgabe es ist, das Gesetz zu finden und aufzustellen und der Sinnlichkeit, die das Gesetz in die Praxis umsetzt. Die Vermittlung des Ästhetischen ist hier not-

⁹⁰³ KÜS, S. 32.

wendig, weil Vernunft und Sinnlichkeit in ihren Gebieten streng voneinander geschieden sind.

„Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muß es der muthige Wille, und das lebendige Gefühl.“⁹⁰⁴

Vernunft und Sinnlichkeit, Einsicht und Praxis begegnen sich in dem Ästhetischen. D. h. nur über das Ästhetische kann die Vernunft ihre Ansprüche in die Sinnenwelt tragen und nur über das Ästhetische kann die Sinnlichkeit die Ansprüche der Vernunft empfangen oder selbst die Vernunft erreichen, um ihr so etwas von ihrer Härte zu nehmen.

Das Sittengesetz, der kategorische Imperativ nach Kant, von dem Schiller in dieser Phase seines Denkens ausgeht, ist reine Formgebung. Als solche ist sie die freieste und unabhängigste Bestimmung meines Selbst. Angewandt auf Stoff, auf die Materie des konkreten Lebens, muss die reine sittliche Form den Stoff vergewaltigen um die Reinheit der Formbestimmung zu erhalten. Die Beispiele, die Kant in Bezug auf die Anwendung des kategorischen Imperativs selbst gibt, führen fast alle den Beigeschmack dieser Vergewaltigung des konkreten Lebens mit sich. Nach allem, was von Schiller bisher gesagt ist, ist klar, dass er dieser Vergewaltigung des Stoffes nicht zustimmen kann. Deshalb muss das Ästhetische als das Dritte zwischen der moralischen Form und dem stofflichen Leben vermitteln und zwar derart vermitteln, dass weder dem Stoff noch der sittlichen Form Gewalt angetan wird. Derart, dass sowohl das Eigengesetz der Moralität wie das Eigengesetz des stofflichen Lebens erhalten bleibt. Es ist nun der Clou des Schiller'schen Denkens, dass es die schöne Form ist, die über den Schein (über die Freiheit in der Erscheinung) so vermittelt, dass weder der Zwangscharakter des Sittengesetzes noch die Fremdbestimmung über Natur vergegenwärtigt wird. Dann erscheinen Handlungsentscheidungen wie auch Handlungsvollzüge durch das Ganze des Charakters des Handelnden bestimmt – so, als ob der andere gar nicht anders handeln kann, weil es sich aus seiner Natur von selbst bestimmt.

⁹⁰⁴ ÄE, 8. Brief, S. 330.

11.3 Die „schöne Seele“ – moralische Schönheit als Ziel

Neben dem Ideal des Gleichgewichts der Kräfte und der real zu erreichenden Harmonie der Kräfte ist Moralität ein weiteres Ziel der Ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers. Damit greift er die Probleme auf, die in Themenfeld II beschrieben wurden. Diese sind 1) die Kritik an der Aufklärung, die den rationalen Vermögen des Menschen einen höheren Stellenwert bezüglich moralischer Einsicht und moralischem Handeln einräumt, als der Sinnlichkeit. Dann 2) die Vernachlässigung der Charakterbildung bzw. Vernachlässigung der Gesinnung der Menschen und 3) das Problem, dass die Form der Freiheit, wie sie der kategorische Imperativ vom Menschen fordert, erlernt werden muss. Diese Form der Freiheit ist die Selbstbestimmung durch das vernünftige Ich, die sich in der freiwilligen Beugung unter die Pflicht, d. i. dem allgemeinen Gesetz Folge leisten zu wollen, vollzieht. Insbesondere die letzten beiden Aspekte gipfeln schließlich in Schillers These, dass vernünftige Einsicht allein kein Garant für vernünftige Praxis ist.

Damit vernünftige Einsicht verlässlicher zu vernünftig-moralischer Praxis werden kann, ist das Ästhetische als Mittleres zwischen Sinnlichkeit und Vernunft konstitutiv, weil

„nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustande der moralische sich entwickeln kann.“⁹⁰⁵

Das Ästhetische ist notwendige Bedingung für moralisches Handeln und somit konstitutiv für moralisches Handeln. Der moralische Zustand bezeichnet einen Zustand, in dem die praktische Vernunft im Kant'schen Sinne tätig ist. Damit ist eine Parallele zu Kants „Moralgesetz“ gezogen und es liegt nahe, Schillers moraltheoretische Überlegungen mit Bezug auf Kant zu erläutern.⁹⁰⁶

In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ hält Kant folgendes fest:

⁹⁰⁵ ÄE, 23. Brief, S. 385.

⁹⁰⁶ In dieser Arbeit soll jedoch kein ausführlicher Vergleich zwischen den Moraltheorien Schillers und Kants vorgenommen werden (wie z. B. in Hans Reiners Schrift „Die Grundlagen der Sittlichkeit“). Stattdessen sollen ausschließlich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Moraltheorien herausgestellt werden, die, im Kontext von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung, für die Darstellung von Schillers Idee der „schönen Seele“ dienlich sind.

„Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt“.⁹⁰⁷

Ein Imperativ ist demnach zu verstehen als ein „normatives Urteil, ein Satz, der ein Sollen [...], eine praktische Notwendigkeit ausspricht.“⁹⁰⁸ Kant unterscheidet zwei Imperativformen: Den „hypothetische[n] Imperativ und den „kategorische[n] Imperativ“⁹⁰⁹. Die hypothetischen Imperative stellen „die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen, vor.“⁹¹⁰ Diese Imperativform beinhaltet also ein „*bedingtes* Sollen, im Hinblick auf einen Zweck, zu dessen Erreichung etwas als Mittel vorgeschrieben wird.“⁹¹¹ Dieser Imperativform liegt also eine individuell-subjektive Zweck-Mittel-Relation zugrunde. Die Handlung ist Mittel zu einem Zweck. Ein Mensch soll ein *bestimmtes* Mittel wählen, es auf eine *bestimmte Weise* einsetzen, um ein *bestimmtes* Ziel zu erreichen. Somit geben hypothetische Imperative nur Auskunft darüber, dass „die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei.“⁹¹² Diese, von einem hypothetischen Imperativ geleiteten, Handlungen werden primär gelenkt durch persönliche Interessen und Bedürfnissen. Deshalb haftet dieser Imperativform auch ein nicht unbeträchtliches Maß an Zufälligkeit an.⁹¹³

Im Unterschied zu den hypothetischen Imperativen, die ein *bedingtes* Sollen zum Ausdruck bringen, liegt dem kategorischen Imperativ ein „*unbedingtes* Sollen, eine absolute Forderung“⁹¹⁴ zugrunde.

„Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der

⁹⁰⁷ GMS, S. 42.

⁹⁰⁸ Eisler 2008b, S. 267.

⁹⁰⁹ GMS, S. 43.

⁹¹⁰ GMS, ebd.

⁹¹¹ Eisler 2008b, S. 267. (Herv. d. Verf.).

⁹¹² GMS, S. 43.

⁹¹³ Vgl. GMS, S. 46–50.

⁹¹⁴ Eisler 2008b, S. 267. (Herv. d. Verf.).

Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der *der Sittlichkeit* heißen.⁹¹⁵

Das hier angesprochene „Wesentlich-Gute in der Gesinnung“, das einer Handlung zugrunde liegt, welche dem kategorischen Imperativ folgt, besteht darin, dass das Gute um seiner selbst willen getan wird:

„Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben willen* geschehen“⁹¹⁶.

An dieser Stelle findet sich die erste Gemeinsamkeit zwischen Schiller und Kant, die an folgender Aussage Schillers festzustellen ist:

„Das Sittliche darf nie einen andern Grund haben als sich selbst.“⁹¹⁷

Schiller und Kant stimmen also darin überein, dass, sobald einer Handlung ein anderer Grund als das Gute selbst zugrunde liegt, sie nicht dem kategorischen, sondern dem hypothetischen Imperativ entspricht und somit als nicht moralisch einzustufen ist. Problematisch in diesem Zusammenhang ist der Umstand, dass Menschen durchaus den Anschein erwecken können, moralisch zu handeln. So z. B. in Bezug auf Geldspenden. Spendet jemand, weil er das Gute um des Guten willen tun möchte oder damit von ihm gedacht wird, dass er Gutes tut? Im ersten Fall handelt er nach dem kategorischen Imperativ, also moralisch. Im zweiten Fall handelt er nach dem hypothetischen Imperativ, also nicht moralisch oder sogar unmoralisch, da sich dieser Mensch den Schein von Moralität gibt. Seine Moralität ist unecht. Diese Problematik beschäftigt auch Schiller, denn echte Sittlichkeit definiert sich für ihn nicht darin, dass ein Mensch sittlich handelt, sondern darin, dass die sittlichen Handlungen aus einem sittlichen Charakter hervorgehen.

„Der Mensch nemlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht *Tugenden* sondern *die Tugend* ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anderes 'als eine Neigung zur Pflicht'. Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne ein-

⁹¹⁵ GMS, S. 45.

⁹¹⁶ GMS, S. 14.

⁹¹⁷ MNS, S. 28.

ander entgegenstehen; so ist dieß doch in subjektivem Sinn nicht also, und der Mensch *darf* nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höhern Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beygesellt.“⁹¹⁸

Eine weitere Parallele zwischen Schiller und Kant findet sich in dem Grundsatz, dass sittliche Handlungen nicht auf subjektiven Neigungen basieren können. Nach Kant ist eine Handlung dann moralisch, wenn sie aus Pflicht geschieht und „*Pflicht*“ ist für Kant „*die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*.“⁹¹⁹ Diesbezüglich führt er weiter aus:

„Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv, das *Gesetz*, und, subjektiv, *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.“⁹²⁰

Neigungen oder subjektive Zielvorstellungen schließt Kant somit aus. Auch wenn es den Neigungen widerspricht, so muss die Wahl zugunsten des objektiven Prinzips ausfallen. Im Idealfall geschieht diese Unterordnung der Neigung unter die Pflicht nicht mit Widerwillen, sondern mit absoluter Bereitschaft bzw. aus Achtung vor dem Gesetz. Das bedeutet unbedingten Gehorsam aus Einsicht gegenüber dem objektiven Prinzip. In diesem Punkt stimmt Schiller Kant ebenfalls zu. So heißt es in seiner Schrift *Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*:

„Genug, wir handeln sittlichgut, so bald wir nur darum so handeln, weil es sittlich ist und ohne uns erst zu fragen, ob es auch angenehm ist“⁹²¹.

Auch nach Schiller ist sittliches Handeln nicht von den Neigungen abhängig zu machen. Und wenn es mal der Fall sein sollte, dass sich die Sinnlichkeit auf der Seite der „*Pflichtmäßigkeit* der Gesinnung“ be-

⁹¹⁸ AuW, S. 283 f.

⁹¹⁹ GMS, S. 26.

⁹²⁰ GMS, S. 27.

⁹²¹ MNS, S. 29.

findet, so kann dieser „Beyfall der Sinnlichkeit“ zwar als glücklicher Umstand bezeichnet werden aber nichtsdestotrotz ist diese Übereinstimmung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft nur zufällig und kann die „Pflichtmäßigkeit des Willens [nicht] *verbürgen*.“⁹²² Zusätzlich besteht hier noch die Gefahr, dass die „*zufällige* Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung“ fälschlicherweise als „*nothwendige* Bedingung festgesetzt“ wird und so die „Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet“⁹²³ wird.

Eine weitere Übereinstimmung findet sich in der Rolle des Willens bei moralischen Handlungen. Nach Schiller ist der Wille ein „übersinnliches Vermögen“, das „weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freye Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten.“⁹²⁴ An anderer Stelle heißt es dazu:

„Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frey zwischen Pflicht und Neigung“⁹²⁵.

Aus diesem Grunde wurde der Wille auch in Abschnitt 1.1.3 als Vollstrecker der Freiheit definiert. Schiller selbst benennt zwei Willensformen. Erstens den „bloße[n]“ Willen und zweitens den „moralische[n]“⁹²⁶ Willen. Der bloße Wille, womit der schlichte Umstand angesprochen ist, dass der Mensch wollen kann, „muss zwischen den Forderungen des Triebes und der Vernunft wählen“⁹²⁷. Er kommt zum Tragen, wann immer eine Entscheidung getroffen werden muss. Dieser bloße Wille „erhebt den Menschen über die Thierheit“⁹²⁸. Hingegen für moralische Fragen ist der bloße Wille nicht mehr zuständig. Dies ist der Zuständigkeitsbereich des moralischen Willens, der – anders als der bloße Wille – „der Vernunft verpflichtet“⁹²⁹ ist und den Menschen „zur Gottheit“⁹³⁰ erhebt.

⁹²² AuW, S. 283.

⁹²³ ÜnG, S. 22.

⁹²⁴ AuW, S. 290.

⁹²⁵ ÄE, 4. Brief, S. 316.

⁹²⁶ AuW, S. 290. (Im Orig. herv.).

⁹²⁷ Hohn 2006, S. 62.

⁹²⁸ AuW, S. 290.

⁹²⁹ Hohn 2006, S. 62.

⁹³⁰ AuW, S. 290.

„Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt, und die vernünftige anfängt. Der Wille steht hier zwischen beyden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will; aber er steht nicht in gleichem Verhältniß gegen beyde. Als Naturkraft ist er gegen die eine, wie gegen die andere, frey; das heißt, er *muß* sich weder zu dieser noch zu jener schlagen. Er ist aber nicht frey, als moralische Kraft, das heißt, er *soll* sich zu der vernünftigen schlagen. *Gebunden* ist er an keine, aber *verbunden* ist er dem Gesetz der Vernunft.“⁹³¹

Nach Hohr wird hier deutlich, dass Schiller an Kants Moralbegriff insofern festhält, als „der Wille mit der Vernunft anfängt und von dieser seine Bestimmung erhält.“⁹³² Zurückgewendet auf Schillers Anthropologie fängt der Wille mit der Vernunft insofern an, als das Aktivwerden des Formtriebes erst den Willen, d. i. Freiheit zur Wahl, hervorbringt (vgl. Abschn. 11.2.1). Der bloße Wille *kann* sich auf die Seite der Vernunft schlagen, der moralische Wille *soll* sich auf die Seite der Vernunft schlagen. D. h. er „soll seine Motive von ihr empfangen.“⁹³³ Schiller fasst dies wie folgt zusammen:

„Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich; entscheidet er aber un-mittelbar, so handelt er sinnlich.“⁹³⁴

Dass sich der moralische Wille auf die Seite der Vernunft schlagen soll, bedeutet aber nicht, dass er es muss. So gesehen bleibt die Freiheit des Willens unangetastet. Nichtsdestotrotz wird durch dieses „*Sollen* [...] eine Art von Notwendigkeit“⁹³⁵ und infolgedessen auch ein Zwang ausgedrückt. Dieser Zwang ist nicht der „materielle Zwang der Naturgesetze“, sondern der „geistige Zwang der Sittengesetze“⁹³⁶, der die Unterordnung der Neigung unter die Vernunft einfordert. Jedoch, die Unterordnung der Neigung unter die Vernunft bzw. die Notwendigkeit, dem allgemeinen Gesetz Folge zu leisten, selbst wenn das den Abbruch mit allen Neigungen bedeuten würde, widerspricht dem Leit-

⁹³¹ AuW, S. 291.

⁹³² Hohr 2006, S. 62.

⁹³³ Eisler 1904f, S. 771.

⁹³⁴ AuW, S. 292.

⁹³⁵ KrV, S. 498.

⁹³⁶ ÄE, 15. Brief, S. 359.

ziel von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung: "Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit" – was im Horizont der Moralität nichts anderes bedeutet als "Harmonie von Pflicht und Neigung". Deshalb kann Schiller auch nicht umhin, an dieser Unterordnung der Sinnlichkeit im kategorischen Imperativ Anstoß zu nehmen. Dies geht aus einem seiner Briefe an Körner deutliche hervor:

„Offenbar hat die Gewalt, welche die praktische Vernunft bei moralischen Willensbestimmungen gegen unsere Triebe ausübt, etwas Beleidigendes, etwas Peinliches in der Erscheinung. Wir wollen nun einmal nirgends Zwang sehen, auch nicht, wenn die Vernunft selbst ihn ausübt; auch die Freiheit der Natur wollen wir respektiert wissen, weil wir »jedes Wesen in der ästhetischen Beurteilung als einen Selbstzweck« betrachten und es uns, denen Freiheit das Höchste ist, ekelt (empört), daß etwas dem anderen aufgeopfert werden und zum Mittel dienen soll. Daher kann eine moralische Handlung niemals schön sein, wenn wir der Operation zusehen, wodurch sie der Sinnlichkeit abgeängstigt wird. Unsere sinnliche Natur muß also im Moralischen frei erscheinen, obgleich sie es nicht wirklich ist, und es muß das Ansehen haben, als wenn die Natur bloß den Auftrag unserer Triebe vollführte, indem sie sich, den Trieben gerade entgegen, unter die Herrschaft des reinen Willens beugt.“⁹³⁷

An dieser Stelle ist nun der Punkt erreicht, an dem Schiller, wie er selbst anmerkt, Kant verlässt.⁹³⁸

„Bis hieher glaube ich, mit den *Rigoristen* der Moral vollkommen einstimmig zu seyn, aber ich hoffe dadurch noch nicht zum *Latitudinarianer* zu werden, daß ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft, und bey der moralischen Gesetzgebung, *völlig* zurückgewiesen sind, im Feld der Erscheinung, und bey der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht, noch zu behaupten versuche.“⁹³⁹

Es ist das erklärte Ziel der Ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers, das „Ganze unsrer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Har-

⁹³⁷ KÜS, S. 32 f.

⁹³⁸ Aus späteren schriftlichen Äußerungen von Schiller und Kant geht hervor, dass beide der Auffassung sind, in den wichtigsten Punkten doch übereinzustimmen. Diesbezüglich merkt Reiner jedoch an, dass „wir, selbst zwei so überragenden Geistern wie Kant und Schiller gegenüber, uns zu der Behauptung gezwungen sehen, sie besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden haben. Was die beiden selbst nachträglich als dasselbe auszugeben sich bemühen, ist doch nicht dasselbe!“ (Reiner 1974, S. 41).

⁹³⁹ AuW, S. 283.

monie auszubilden“⁹⁴⁰ und die von Schiller beschriebene Gewalttätigkeit, mit der die praktische Vernunft über die Sinnlichkeit im Bereich des Sittlichen herrscht, schließt Harmonie aus. Diese Gewalt im Bereich des Moralischen zu akzeptieren, würde also bedeuten, dass Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung unfruchtbar ist für Fragen der Moralität. Deshalb ist Schiller, obwohl er bezüglich des kategorischen Imperativs mit Kant im Grunde gänzlich übereinstimmt, gezwungen, etwas *Neues* zu schaffen. Etwas, das die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft auch in der Dimension des Moralischen dominant werden lässt. Er muss eine Form der Moralität entwickeln, die in das Gesamtkonzept der Ästhetischen Erziehung eingebettet werden kann. Dies gelingt ihm, indem er der *reinen* Moralität, wie sie der kategorische Imperativ vorgibt, die *schöne* Moralität gegenüberstellt.

Nach Schiller ist eine Handlung aus Pflicht gegenüber dem Gesetz, wie sie der kategorische Imperativ vorschreibt, moralisch, aber eben *nur* moralisch. So schreibt Schiller an Körner, dass eine Handlung

„rein (aber auch nicht mehr als) *moralisch* [ist], weil sie gegen das Interesse der Sinne, aus Achtung fürs Gesetz unternommen wurde.“⁹⁴¹

Schiller führt eigens dazu ein Beispiel an, das der Vollständigkeit halber hier ebenfalls aufgeführt werden soll:

„Ein Mensch ist unter Räuber gefallen, die ihn nackend ausgezogen und bei einer strengen Kälte auf die Straße geworfen haben. [Ein Reisender] steht bei dem Verwundeten still und läßt sich die Erzählung seines Unglücks wiederholen. Nachdenkend und mit sich selbst kämpfend, steht er da, nachdem der andere ausgeredet hat. Es wird mir schwer werden, sagt er endlich, mich von dem Mantel zu trennen, der meinem kranken Körper der einzige Schutz ist, und dir mein Pferd zu überlassen, da meine Kräfte erschöpft sind. Aber die Pflicht gebietet mir, dir zu dienen. Besteige also mein Pferd und hülle Dich in meinen Mantel, so will ich dich hinführen, wo Dir geholfen werden kann. – Dank dir, braver Mann, für deine redliche Meinung, erwidert jener, aber du sollst, da du selbst bedürftig bist, um meinetwillen kein Ungemach lei-

⁹⁴⁰ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

⁹⁴¹ KÜS, S. 30.

den. Dort sehe ich zwei starke Männer kommen, die mir den Dienst werden leisten können, der dir sauer wird.“⁹⁴²

Beide, sowohl der Reisende als auch der den Räubern zum Opfer gefallene Mensch handeln gegen das Interesse ihrer Sinne und aus Achtung für das Gesetz. Somit erfüllen ihre Handlungen das Hauptkriterium einer rein moralischen bzw. *nur* moralischen Handlung. Diese Art von Moralität ist nach Schiller unvollständig. Eine Handlung kann also *mehr* sein als schlicht moralisch. Aber was ist dieses *mehr*? Was kann der Mensch mehr tun, als „*moralisch groß*“⁹⁴³ zu handeln, indem er seine Neigungen dem allgemeinen Gesetz unterordnet? Schillers Antwort lautet: Er kann „*moralisch schön*“⁹⁴⁴ handeln. Diese moralische Schönheit zeichnet sich nicht durch den bloßen Willen aus, helfen zu wollen. Nicht durch die Nützlichkeit der Hilfe bzw. durch die Wahl eines geeigneten Hilfsmittels.⁹⁴⁵ Auch nicht durch „*große Selbstüberwindung*“⁹⁴⁶ oder durch die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft bzw. durch die Achtung vor dem Gesetz wird eine moralische Handlung zu einer moralisch schönen Handlung. Moralisch schön kann eine Handlung erst dann werden, wenn eine grundsätzliche Voraussetzung für Schönheit erfüllt ist. Diese Voraussetzung ist, wie in Abschnitt 9 dargestellt wurde, die „Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht“⁹⁴⁷ bzw. das harmonische Verhältnis von Neigung und Pflicht als ein vollkommenes Verhältnis, dessen Autonomie über Technik (Gesetzgebung) erzeugt wurde. Hier gibt es keinen Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft und demzufolge auch keine Notwendigkeit der Unterdrückung der Sinnlichkeit, um moralisches Handeln zu garantieren. Schiller hält eine Handlung, die sich an dem kategorischen Imperativ orientiert, nicht etwa für unmoralisch. Sie ist im Gegenteil durchaus moralisch und zwar rein moralisch. Sie ist aber nicht moralisch schön. Schön ist sie erst dann, wenn „sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der

⁹⁴² KÜS, ebd.

⁹⁴³ AuW, S. 294.

⁹⁴⁴ AuW, S. 293.

⁹⁴⁵ Vgl. KÜS, S. 32.

⁹⁴⁶ KÜS, ebd.

⁹⁴⁷ AuW, S. 293.

Natur.“⁹⁴⁸ Vollständige Sittlichkeit, die Schiller auch „moralische Schönheit“ nennt, ist folglich erst dann gegeben, wenn

„seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen.“⁹⁴⁹

Hier greift dann auch der Heautonomiegedanke Schillers. Die Herstellung und Wahrung einer Harmonie von Pflicht und Neigung unterliegt bestimmten Techniken, d. h. Regeln und Gesetzmäßigkeiten. Da diese Techniken nicht von außen sondern von innen bestimmt sind, kommt der Harmonie Freiheit in Form von Autonomie zu. Aber sich selbstbestimmt durch Regeln und Gesetzmäßigkeiten zu bestimmen bedeutet auch Unfreiheit in dem Moment der Selbstbestimmung. Aus diesem Grunde muss der Mensch, um moralisch schön zu handeln, den heteronomen Zug der Harmonie, die sichtbare Technik, überwinden. Dies ist nur möglich, indem die Technik unsichtbar gemacht und die Harmonie dann derart erlebt wird, als würde sie sich aus dem harmonischen Gegenstand wie von selbst ergeben.

„Das Vollkommene, dargestellt mit Freiheit, wird sogleich in das Schöne verwandelt. Es wird aber mit Freiheit dargestellt, wenn die Natur des Dinges mit seiner Technik zusammenstimmend erscheint, wenn es aussieht, als wenn diese aus dem Dinge selbst freiwillig hervorgeflossen wäre.“⁹⁵⁰

Das meint Schiller damit, wenn er sagt, dass eine Handlung erst dann moralisch schön ist, wenn sie „aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur“. Schönheit, als „Form einer Form“, nämlich als „Form [der] Vollkommenheit“⁹⁵¹, gibt dem Vollkommenen noch die Form der Selbstgesetzgebung. Freiheit, hier verstanden als „*Freiheit in der Technik*“⁹⁵², und Selbstgesetzgebung fallen in der Heautonomie zusammen. Das „schöne Produkt darf und muß sogar regelmäßig sein, aber es muß *regelfrei erscheinen*.“⁹⁵³

⁹⁴⁸ KÜS, S. 32.

⁹⁴⁹ ÄE, 4. Brief, S. 316.

⁹⁵⁰ KÜS, S. 47.

⁹⁵¹ KÜS, S. 7.

⁹⁵² KÜS, S. 47.

⁹⁵³ KÜS, S. 25.

Um dieser Definition von moralischer Schönheit gerecht zu werden, muss Schiller nun folgende Forderung an den Menschen stellen:

„Der Mensch *darf* nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen.“⁹⁵⁴

Dies bedeutet nichts anderes, als dass, im Hinblick auf Sittlichkeit, „Pflicht und Neigung in eine produktive Verbindung gebracht werden sollen.“⁹⁵⁵ Und nun kann auch gesagt werden, was es ist, was die schöne Moralität qualitativ von der reinen Moralität unterscheidet bzw. was die schöne Moralität zu einer höheren Form der Moralität macht. Es ist die „Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Neigung mit der Pflicht“, die in Schillers Moraltheorie – im Gegensatz zu der Kantischen – „*selbst noch ein ethischer Tatbestand*“⁹⁵⁶ ist. D. h., dass die „Neigung selbst zu einem positiven Prinzip der Sittlichkeit wird bzw. daß sie in der Lage ist, die Sittlichkeit zu befördern.“⁹⁵⁷ Für Schiller ist die Übereinstimmung der Neigung mit der Pflicht ein Merkmal von Moralität, für Kant nicht.

Bei Kant bewegen sich die Überlegungen zur Sittlichkeit in dem Zwischenraum von „Legalität“ und „Moralität“, „Pflichtmäßigkeit“ und „Handlung aus Pflicht“. Für Kant hat eine Handlung dann Legalität, wenn diese „mit dem kategorischen Imperativ an sich in Einklang steht, d. h. daß sie der Pflicht tatsächlich gemäß ist.“⁹⁵⁸ Dieser Umstand macht diese Handlung aber noch nicht zu einer moralischen Handlung. Moralität erhält die Handlung erst, wenn sie *aus* Pflicht geschieht; genauer gesagt dann, wenn sie aus Achtung vor dem Gesetz geschieht. Nur in dem letzteren verortet Kant echte „moralische Gesinnung“. Legalität und Moralität sind Bewertungsmaßstäbe für den moralischen Gehalt einer Handlung. Für Schiller ist es jedoch nicht das höchste Maß an Moralität, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, denn dies macht eine Handlung, wie oben bereits erwähnt, zwar zu einer rein moralischen aber nicht zu einer moralisch schönen Handlung. Über Legalität und Moralität steht also die schöne Morali-

⁹⁵⁴ AuW, S. 283.

⁹⁵⁵ Ehrenspeck 1998, S. 148.

⁹⁵⁶ Reiner 1974, S. 42.

⁹⁵⁷ Ehrenspeck 1998, S. 147 f.

⁹⁵⁸ Reiner 1974, S. 22.

tät und um diese zu bestimmen sind die Kant'schen Kriterien "pflichtmäßige Handlung" und "Handlung aus Pflicht" nicht mehr ausreichend. Dafür bedarf es eines weiteren Kriteriums und zwar die "Regeln der Schönheit", deren Befolgung es alleine ermöglicht, die „Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen“⁹⁵⁹ herzustellen. So heißt es in einem Brief an Körner: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ.“⁹⁶⁰ Zu einem Imperativ umformuliert würde das lauten: „Handle stets nach den Regeln der Schönheit“⁹⁶¹.

Bei diesen Überlegungen wird Schiller von der Einsicht geleitet, dass die Übereinstimmung zwischen dem Sittlichen und dem Sinnlichen nicht nur möglich, sondern (wenn auch nicht in allen Fällen) bereits empirisch vorhanden ist. Dies zeigt sich zum einen daran, dass Schiller davon ausgeht, dass eine zufällige Übereinstimmung zwischen Pflicht und Neigung möglich ist.⁹⁶² Schiller berücksichtigt in seiner Analyse aber zusätzlich den Umstand, dass es eine Vielzahl von moralischen Handlungen gibt, deren Zulässigkeit nicht erst durch eine Überprüfung durch die Vernunft abgesichert wurde. Solche Handlungen sind unmittelbare moralische Handlungen und nach Schiller gründen unmittelbare Handlungen bzw. unmittelbare Willensentscheidungen im Sinnlichen. In solchen Fällen handelt es sich also um sinnlich geprägte Handlungen, die, trotz ihrer Unmittelbarkeit, d. h. auch ohne Legitimationsüberprüfung durch die Vernunft, sittlich gut sind.

„Der Wille hat ohnehin einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntniß, und es wäre in manchen Fällen schlimm, wenn er sich bey der reinen Vernunft erst orientiren müßte. Es erweckt mir kein gutes Vorurtheil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatz der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn mißgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daß beyde Principien in ihm sich schon in derjenigen

⁹⁵⁹ AuW, S. 298.

⁹⁶⁰ BwK, 209.

⁹⁶¹ Schulte 2001, S. 67.

⁹⁶² Vgl. AuW, S. 283.

Übereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit, und dasjenige ist, was man unter einer *schönen Seele* versteht.“⁹⁶³

Hier wird erneut deutlich, worum es Schiller eigentlich geht. Dass der kategorische Imperativ dem Menschen eine Form von moralischer Handlungssicherheit ermöglicht, steht für ihn außer Frage. Auch in dem Punkt, dass „das sittlich Gute seine *Bestimmtheit* allein von der Vernunft aus empfängt“⁹⁶⁴, besteht Einigkeit. Aber das geht Schiller nicht weit genug. Der Mensch soll nicht erst darüber reflektieren müssen, ob eine Handlung moralisch gut ist oder nicht. Er soll die Moralität oder Unmoralität einer Handlung nicht nur mittelbar durch die Vernunft erkennen, sondern *auch* unmittelbar durch seine Sinnlichkeit spüren. D. h. sowohl die Sinnlichkeit als auch die Vernunft sollen sittlich sein und erst dann ist der Mensch wirklich sittlich bzw. erst dann hat er die „sittliche Vollkommenheit“⁹⁶⁵ erreicht. Der „Mensch nemlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn.“⁹⁶⁶ Diese sittliche Seinsform des Menschen definiert sich also nicht allein durch die vernünftige Seite seiner Doppelnatur bzw. durch seine „Vernunftpersönlichkeit“⁹⁶⁷, wie Reiner es ausdrückt, sondern begreift unter sich auch die sinnliche Seite der Doppelnatur. D. h. die sittliche Seinsform definiert sich durch den Zusammenhang von Vernunft und Sinnlichkeit. Während bei Kant „im Hinblick auf Sittlichkeit die sinnliche Natur des Menschen immer nur die unterdrückte“⁹⁶⁸ Seite ist, so wirkt sie bei Schiller mit. Dies bedeutet dann, dass „die Sinnlichkeit [...] schon im Bereich der Gefühle, der Neigungen, eine Wesensverbindung mit der Sittlichkeit eingehen“⁹⁶⁹ kann und soll. Auf diese Weise, und nur auf diese Weise, kann eine „umfassende Sittlichkeit“⁹⁷⁰, d. h. eine Sittlichkeit, die sowohl die Sinnlichkeit als auch die Vernunft einschließt und somit den Menschen in seiner Totalität begreift, entstehen.

⁹⁶³ AuW, S. 286 f.

⁹⁶⁴ Reiner 1974, S. 43.

⁹⁶⁵ AuW, S. 283.

⁹⁶⁶ AuW, ebd.

⁹⁶⁷ Reiner 1974, S. 45.

⁹⁶⁸ Ehrenspeck 1998, S. 148.

⁹⁶⁹ Reiner 1974, S. 43.

⁹⁷⁰ Reiner, ebd.

An dieser Stelle wird auch deutlich, dass sich Schillers Theorie der drei Grundverhältnisse des Menschen zu sich selbst, wie sie in Kap. 1 dargestellt wurde und aus der sich drei Formen des menschlichen Handelns ableiten ließen, in der Dimension der Moralität wiederzufinden sind. In dem ersten Verhältnis bzw. in der ersten Form moralischen Handelns unterdrücken die Forderungen der vernünftigen Natur die Forderungen der sinnlichen. Wenn dies der Fall ist, so „zeigt der Mensch Würde, d. h. sittliche Größe.“⁹⁷¹ Als moralische Seinsform entwickelt sich der Mensch hier im Extremfall zu einem moralischen „Barbaren“. Im zweiten Fall unterdrücken die Forderungen der sinnlichen Natur die Forderungen der vernünftig. Hier entwickelt sich der Mensch im Extremfall zu einem moralischen „Wilden“. „Im ersten Fall kommt der Mensch zwar zur sittlichen Freiheit, aber nur um den Preis der Unterdrückung der Sinnlichkeit.“⁹⁷² Im zweiten Fall kommt der Mensch zur Willkürfreiheit. Wirkliche Freiheit, d. h. ästhetische Freiheit, gewinnt der Mensch jedoch erst in dem dritten Selbstverhältnis und zwar in dem ästhetischen. Dann, wenn „Vernunft und Sinnlichkeit versöhnt oder harmonisiert“⁹⁷³ sind. Die ersten beiden Entwicklungen bzw. moralische Seinsformen sind für Schiller defizitär, da sie die Totalität des Menschen aufheben. Nur die letzte moralische Seinsform, die, in der Vernunft und Sinnlichkeit versöhnt und harmonisiert sind und der Mensch in seiner Totalität existiert, ist für Schiller die eigentliche Form von Moralität und zwar „*moralische Schönheit*“⁹⁷⁴.

Der Umstand, dass die Übereinstimmung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Pflicht und Neigung in der Wirklichkeit vorkommt, ebenso wie die Nicht-Übereinstimmung in beiden Varianten, legitimiert nicht nur Schillers Anspruch an den Menschen, Sinnlichkeit und Vernunft in Übereinstimmung zu bringen, sondern dies legitimiert ebenfalls die Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen Pflicht und Neigung als Erziehungsziel der Ästhetischen Erziehung. Und das harmonische Verhältnis von Pflicht und Neigung als vollkommenes Verhältnis ist, wie oben bereits erwähnt, die Voraussetzung für moralische Schönheit.

⁹⁷¹ Ehrenspeck 1998, S. 148.

⁹⁷² Ehrenspeck 1998, S. 148 f.

⁹⁷³ Ehrenspeck a.a.O., S. 149.

⁹⁷⁴ KÜS, S. 28.

Die dritte der oben dargestellten sittlichen Seinsformen des Menschen benennt Schiller nun näher als „schöne Seele“.

„Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bey einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es.“⁹⁷⁵

Mit diesem Begriff der schönen Seele bleibt Schiller seinem grundsätzlichen Anliegen, Sinnlichkeit und Vernunft harmonisch zusammenführen, treu – auch im Bereich der Moralität. Mit dem Konstrukt der schönen Seele beschreibt Schiller die moralische Seinsform eines Menschen, in der Neigung und Pflicht „Hand in Hand“⁹⁷⁶ gehen. Dies bedeutet auch, dass sich der Mensch eine „sittliche Haltung“ nicht „nur über das Selbstbewußtsein des reinen Geistes“ erwirbt, sondern dass dieses auch „auf die unterstützende Versicherung der Empfindungen und Neigungen angewiesen“⁹⁷⁷ ist.

Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der Mensch das Kantische Sittengesetz internalisiert hat und gewissermaßen instinktiv die Neigung unter die Pflicht beugt – wie es z. B. Meyer-Sickendiek in seiner Schrift *Scham und Grazie. Zur Paradoxie der „schönen Seele“ im achtzehnten Jahrhundert*⁹⁷⁸ deutet, denn das wäre ja nichts anderes, als ein automatisiertes und dann intuitives Handeln nach dem kategorischen Imperativ. Dies wäre in mancherlei Hinsicht mit Sicherheit vorteilhaft und wünschenswert aber nichtsdestotrotz bleibt ein Handeln nach dem kategorischen Imperativ, auch wenn es instinktiv erfolgt, *rein* moralisches Handeln. Es ist nicht *schönes* moralisches Handeln. Deshalb kann auch nicht gesagt werden, dass die schöne Seele gleichbedeutend ist mit einer Internalisierung oder Habitualisierung des kategorischen Imperativs auch wenn Schillers Formulierung, dass einem die „*Pflicht zur Natur*“⁹⁷⁹ werden soll, hier durchaus in diese Deutungsrichtung führen könnte.

⁹⁷⁵ AuW, S. 287.

⁹⁷⁶ Reiner 1974, S. 43.

⁹⁷⁷ Ehrenspeck 1998, S. 148.

⁹⁷⁸ Vgl. Meyer-Sickendiek 2004, S. 3.

⁹⁷⁹ KÜS, S. 32.

Aber etwas soll habitualisiert, oder, wie Schiller es ausdrückt, etwas soll dem Menschen „zur Natur“⁹⁸⁰ werden, denn, wie oben bereits erwähnt, hält es Schiller für äußerst „problematisch, wenn sich [der] Wille immer erst an der Vernunft orientieren müßte.“⁹⁸¹ Schiller geht es um das „Ideal einer *Habitualisierung des Sittlichen* als »schöne Seele«, die es dem Individuum ermöglichen soll, die Pflicht auch zu begehren und zur Neigung werden zu lassen, um sie so mit dem Gefühl und der Sinnlichkeit zu versöhnen.“⁹⁸² Schiller geht es also um die Habitualisierung eines harmonischen Verhältnisses von Pflicht und Neigung, denn dieses ist eine notwendige Bedingung für die Entwicklung einer schönen Seele. Es ist aber nicht hinreichende Bedingung. Um von einer schönen Seele sprechen zu können, muss eine weitere Fähigkeit habitualisiert werden und diese ist die Fähigkeit, den heteronomen Zug der Harmonie, die sichtbare Technik, unsichtbar werden zu lassen. Erst wenn beides zusammen kommt, Harmonie von Pflicht und Neigung und die Fähigkeit, die Heteronomie der Technik (Sozialtechnologie oder Technologie des Selbst) unsichtbar werden zu lassen, kann eine moralische Handlung aussehen „wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur.“ Und erst dann, wenn diese Vereinigung zu einem grundsätzlichen Wesenszug des Menschen geworden ist, kann von einer schönen Seele gesprochen werden. Deshalb hat Ehrenspeck auch vollkommen Recht mit folgender Präzisierung der schönen Seele:

„Eine schöne Seele ist nichts, was man haben kann, sondern was man ist.“⁹⁸³

Schiller geht es also nicht darum, reine Moralität im Sinne des kategorischen Imperativs zu habitualisieren, sondern darum, die schöne Moralität im Sinne des Imperativs der Schönheit zur Natur werden zu lassen. Dies ist der Fall, wenn das Technologisch-Produziert-Sein der Harmonie verborgen bleibt. Dann, wenn das Verbergen des Fremdbestimmt-Seins (sei es durch Gesetze oder Regeln) habitualisiert ist. Es muss habitualisiert sein, dass sich alles aus dem Menschen selbst er-

⁹⁸⁰ AuW, S. 284. (Im Orig. herv.).

⁹⁸¹ Ehrenspeck 1998, S. 147.

⁹⁸² Ehrenspeck, ebd.

⁹⁸³ Ehrenspeck 1998, S. 149.

gibt. Etwas ist so, weil ich das bin und nicht wegen etwas anderem. Soll Sozialisation und Erziehung zu einer schönen Seele führen, dann muss alles pädagogische Handeln darauf aus sein, dass derjenige, der im Bildungsprozess steht, sich das sozialisatorisch Fremdbestimmte und das über Erziehung Vermittelte derart zu eigen macht, dass es jene heautonome Form erhält, als habe sich alles aus sich selbst entwickelt. Die Unterstützung und Förderung einer solchen heautonomen Form kann nur gelingen, wenn in jedem Vermittlungsprozess immer auch mit vermittelt wird, dass derjenige, der im Bildungsprozess steht, sich das Vermittelte in der Form von Zustimmung und Ablehnung zu eigen machen muss. Pädagogisches Handeln muss zugleich die Auseinandersetzung mit der eigenen Sozialisation unterstützen in welcher der Sich-Bildende seine sozialisatorische Fremdbestimmung sich derart zu eigen macht, dass er das eine bejaht und das andere verneint; das eine für gelungen hält und das andere als Tragik seiner Biographie abhakt und nicht weiter beachtet. Nur dann gerät die sozialisatorische Fremdbestimmung in den Modus der Selbstbestimmung, und das Subjekt erscheint heautonom.

12. Überlegungen zur Praxis der Ästhetischen Erziehung

Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung des Menschen ist ein hochkomplexes Gedankengebäude und eine Übertragung in die Praxis, angefangen bei der Formulierung eines Regelwerkes bis hin zur Klärung, welche Faktoren begünstigend oder hinderlich sind für Ästhetische Erziehung, fällt nicht weniger komplex aus. Nichtsdestotrotz soll hier ein Versuch gewagt werden.

In Abschnitt 11.2.1 wurde Schillers Stufenmodell der Entwicklung des Menschen von der Heteronomie über die Heautonomie zur Autonomie dargestellt. Dort blieb die Frage offen, wie sich der Übergang von der einen zu der anderen Phase vollzieht und was die Übergänge erleichtert oder erschwert. Fest steht bereits, dass sich der Übergang von der heteronomen zur autonomen Phase nur mittelbar, und zwar durch eine heautonome Phase, vollziehen kann, denn ein unmittelbarer Übergang von der Heteronomie zur Autonomie ist nach Schiller nicht möglich. Ein „solcher Sprung“, so heißt es bei Schiller, ist „nicht in der menschlichen Natur“⁹⁸⁴. Die Vorstellung, dass sich die Macht der Sinnlichkeit einfach von der Macht der Vernunft ablösen lässt, ist naiv, da sie den Machtbegriff ignoriert. Die Natur wartet nicht darauf, den "Staffelstab" endlich abgeben zu können. Daraus folgt für Schiller:

„Es ist also nicht damit gethan, daß etwas anfangte, was noch nicht war; es muß zuvor etwas aufhören, welches war.“⁹⁸⁵

Das, was aufhören muss, ist die Alleinherrschaft der Natur. Aber eben nicht durch ihre Unterdrückung durch die Vernunft, sondern durch *Versöhnung* von Sinnlichkeit und Vernunft.

„Der bloß *niedergeworfene* Feind kann wieder aufstehen, aber der *versöhnte* ist wahrhaft überwunden.“⁹⁸⁶

Der Übergang vom sinnlichen zum vernünftigen Menschen, der „Übergang von dem leidenden Zustand des Empfindens zum thätigen des

⁹⁸⁴ ÄE, 25. Brief, S. 395 f.

⁹⁸⁵ ÄE, 20. Brief, S. 374.

⁹⁸⁶ AuW, S. 284.

Denkens und Wollens⁹⁸⁷ muss also durch die Versöhnung von Stofftrieb und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft geschehen und diese Versöhnung vollzieht sich in dem „mittleren Zustand ästhetischer Freyheit“⁹⁸⁸. Aber auch zu dieser Versöhnungsleistung muss der Mensch befähigt werden bzw. sie muss unterstützt werden. Deshalb behauptet Schiller:

„Mit einem Wort: es giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.“⁹⁸⁹

Diesbezüglich stellt sich nun als erstes die Frage, ab wann bzw. ab welchem Lebensalter die kognitive Entwicklung eines Kindes so weit fortgeschritten ist, dass es in die von Schiller beschriebene ästhetische Entwicklungsphase übergehen kann? Ab wann sind Kinder in der Lage intellektuelle Leistungen zu erbringen, die ihnen die exzentrische Positionalität bzw. die Loslösung von der Macht der Natur ermöglichen? Oder anders formuliert: Ab wann wirken Stofftrieb *und* Formtrieb? Den ersten *empirischen* Hinweis auf diese intellektuelle Leistungsfähigkeit eines Menschen macht Meder im 8. Lebensmonat aus.

„In dieser Zeit versteht das Kind plötzlich das Zeigen mit dem Zeigefinger. Bis dahin reagiert es auf den ausgestreckten Arm und den gerichteten Zeigefinder nicht oder nur so, dass es dem Zeigenden freudig ins Gesicht sieht, weil er etwas mit ihm macht. Irgendwann im 8. Monat richtet es plötzlich den Blick in die Richtung, in die der Zeigefinger zeigt.“⁹⁹⁰

Begleitet (oder vorbereitet) wird dieser Übergang von dem physischen zum ästhetischen Zustand⁹⁹¹ auch durch die Verstandestätigkeit, durch welche sich der Mensch bereits eine gewisse Form der Teilunabhängigkeit von der Welt erwirbt. Dieser Gewinn von Teilunabhängigkeit ist möglich durch die Steigerung seiner „natürlichen Kräfte“ und zwar

⁹⁸⁷ ÄE, 23. Brief, S. 383.

⁹⁸⁸ ÄE, ebd.

⁹⁸⁹ ÄE, ebd.

⁹⁹⁰ Meder 2013, Abs. 18.

⁹⁹¹ Diesbezüglich muss berücksichtigt werden, dass der Übergang fließend verläuft. So heißt es bei Schiller: „Ich erinnere noch einmal, daß diese beyden Perioden zwar in der Idee notwendig von einander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen.“ (ÄE, Fußnote 25. Brief, S. 394).

„durch seinen Verstand“⁹⁹². Diesen Entwicklungsfortschritt nennt Schiller „physische Cultur“ und beschreibt ihn wie folgt:

„Der Mensch bildet seinen Verstand und seine sinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Gesetzen, entweder zu Werkzeugen seines Willens zu machen, oder sich von ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu setzen.“⁹⁹³

Der Verstand „verändert also jedes triebesetzte Verhältnis zur Umwelt“⁹⁹⁴. Auf „realistisch[e]“⁹⁹⁵ Weise gelingt dem Menschen dadurch „physisch über alles Physische Herr zu werden.“⁹⁹⁶ Der Bau von Windanlagen für die Stromgewinnung oder der Bau eines Hauses, um den klimatischen Bedingungen nicht mehr schutzlos ausgesetzt zu sein, sind dafür Beispiele. In allen Fällen, in denen der Mensch sich die Naturkräfte qua seines Verstandes nutzbar macht oder ihre Wirksamkeit begrenzt, erschafft er sich Teilunabhängigkeit aber keine vollständige Unabhängigkeit, denn

„die Kräfte der Natur lassen sich nur bis auf einen gewissen Punkt beherrschen oder abwehren; über diesen Punkt hinaus entziehen sie sich der Macht des Menschen und unterwerfen ihn der ihrigen.“⁹⁹⁷

Die Nutzung der Verstandeskräfte führt also nicht zu einem, dem Menschen bestimmten, Heraustreten aus dem Ring der Notwendigkeit (vgl. Abschn. 1.1.3), weil der Verstand „ewig innerhalb des Bedingten“⁹⁹⁸ stehen bleibt. Die Verstandeskräfte befähigen den Menschen lediglich zu einem mehr oder weniger kompetenten Agieren innerhalb der Grenzen und Gesetzen des Ringes der Notwendigkeit aber sie ermöglichen ihm nicht, die „Sinnenwelt ganz und gar zu verlassen“⁹⁹⁹. Daraus folgt, dass die durch den Gebrauch des Verstandes gewonnene Teilunabhängigkeit eben nur eine Unabhängigkeit *zu einem gewissen Teil* ist. Dies bedeutet wiederum, dass eine Teilabhän-

⁹⁹² ÜdE, S. 38.

⁹⁹³ ÜdE, S. 39.

⁹⁹⁴ Grimminger 1984, S. 165.

⁹⁹⁵ ÜdE, S. 39.

⁹⁹⁶ ÜdE, S. 38.

⁹⁹⁷ ÜdE, S. 39.

⁹⁹⁸ ÄE, 24. Brief, S. 392.

⁹⁹⁹ ÄE, ebd.

gigkeit bestehen bleibt. Diese Teilabhängigkeit besteht darin, dass der Mensch, in dem primär physischen Zustand, naturgebunden bleibt und nur „physisch über alles Physische Herr“¹⁰⁰⁰ werden kann. Gegenüber der Natur kann er seinen Willen nur behaupten, wenn er der „Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrscht“¹⁰⁰¹.

Seiner Bestimmung nach soll der Mensch aber nicht nur physisch über alles Physische Herr werden, denn dann „wäre es um seine Freyheit getan“¹⁰⁰². Im Gegensatz dazu soll er „ohne Ausnahme Mensch seyn“ und dieses Ausnahmslos-Mensch-Sein bedeutet bei Schiller, dass der Mensch „in keinem Fall etwas *gegen* seinen Willen erleiden“¹⁰⁰³ darf und das bedeutet, dass der Mensch in keinem Fall Gewalt erleiden soll.

„Kann er also den physischen Kräften keine verhältnismäßig physische Kraft mehr entgegen setzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anderes übrig, als: *ein Verhältniß*, welches ihm so nachtheilig ist, *ganz und gar aufzuheben*, und eine Gewalt, die er der That nach erleiden muß, *dem Begriff nach zu vernichten*.“¹⁰⁰⁴

Nach Schiller ist dieses Menschsein ohne Ausnahme nur möglich, wenn der Mensch „aus der Natur heraustritt und so, in Rücksicht auf sich, den Begriff der Gewalt vernichtet.“¹⁰⁰⁵ Dies nennt Schiller „*idealistisch*“¹⁰⁰⁶. Eine „Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber nichts anderes, als sich derselben freywillig unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geschickt macht, heißt die moralische.“¹⁰⁰⁷ Auf diesem Wege will Schiller den Menschen „in die Lage versetzen, auch da, wo er mit seinen physischen Kräften unterlegen ist, sich dank seiner

¹⁰⁰⁰ ÜdE, S. 38.

¹⁰⁰¹ ÜdE, S. 39.

¹⁰⁰² ÜdE, ebd.

¹⁰⁰³ ÜdE, ebd.

¹⁰⁰⁴ ÜdE, ebd.

¹⁰⁰⁵ ÜdE, ebd.

¹⁰⁰⁶ Den Terminus „idealistisch“ verwendet Schiller hier im Sinne von „moralisch“ (vgl. Bethge 1995, S. 676).

¹⁰⁰⁷ ÜdE, S. 39.

geistigen und moralischen Fähigkeiten zu behaupten.“¹⁰⁰⁸ Es geht also um geistige Unabhängigkeit von der Natur (vgl. Abschn. 12.1).

Von pädagogischer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass die Befreiung von der Macht der Natur u. a. „erzieherisch durch Entfaltung des Denkvermögens vorbereitet“¹⁰⁰⁹ werden kann bzw. vorbereitet werden muss – wie Gamm treffend anmerkt. Allerdings ist diese Betrachtung etwas zu kurz gegriffen. Die Kultivierung des Verstandesvermögens bereitet nicht nur die *Befreiung* von der Macht der Natur in dem ästhetischen Zustand vor, sondern auch die *Beherrschung* der Macht der Natur in dem vernünftig-moralischen Zustand. Somit hat die Ausbildung des Verstandesvermögens nicht nur in einer Hinsicht, sondern in zweifacher Hinsicht propädeutische Funktion. Durch die vom Erzieher geförderte Entfaltung des Denkvermögens des Zöglings erlangt dieser partielle Unabhängigkeit von der Natur. Dadurch *erlebt* der Zögling Unabhängigkeit. Erstes Motiv ist hier also die Bekanntmachung mit Freiheit und das Üben von Freiheit auf dem empirischen Feld. Zweites Motiv für die Kultivierung des Verstandesvermögens ist das Üben des Beherrschens. Beherrschen meint hier "die Natur in der Natur" beherrschen; sie also entweder für sich nutzbar zu machen oder sich ihren Wirkung zu entziehen. Es geht also um den verstandesbasierten, kompetenten Umgang in und mit der Natur. Um das Üben von Verstandesformen und somit auch um das Üben von Form. Demnach kann, insgesamt betrachtet, das zentrale Ziel der Kultivierung des Verstandesvermögens durch Ästhetische Erziehung wie folgt definiert werden: Es dient der Vorbereitung auf Freiheit: Freiheit im Sinne der Heautonomie und Freiheit im Sinne der Autonomie.

Ähnlich verhält es sich mit Schillers Forderung nach einer Ausbildung des Empfindungsvermögens, die er, neben der Aufklärung des Verstandes, als eine zentrale Aufgabe der Ästhetischen Erziehung definiert:

„Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfniß der Zeit“¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁸ Bethge 1995, S. 676.

¹⁰⁰⁹ Gamm 1991, S. 144.

¹⁰¹⁰ ÄE, 8. Brief, S. 332.

In Bezug auf das Empfindungsvermögen wurde das Ästhetische oben näher definiert als reflektierte Wahrnehmung der eigenen Wahrnehmung – als Selbstwahrnehmung bzw. Selbstreflexion. Die Ausbildung des Empfindungsvermögens bedeutet also Kultivierung der Selbstreflexion im Sinnlichen oder, wie Schiller es nennt, „Veredlung der Gefühle“¹⁰¹¹ bzw. „Reinigung der Gefühle“¹⁰¹². Die Veredlung der Gefühle findet also in der ästhetischen Entwicklungsphase statt.

Die Aussage, dass die Gefühle durch das Empfindungsvermögen veredelt werden sollen, lässt bereits darauf schließen, dass das Empfindungsvermögen nicht mit dem „sinnliche[n] Gefühlvermögen“¹⁰¹³ gleichzusetzen ist, auch wenn beide Vermögen in unmittelbaren Zusammenhang stehen. Darauf soll etwas weiter unten noch gesondert eingegangen werden.

Was aber bedeutet "Veredlung der Gefühle" im Gesamtzusammenhang von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung? An einer Stelle schreibt Schiller:

„Etwas idealisieren heißt mir nur, es aller seiner zufälligen Bestimmungen entkleiden und ihm den Charakter innerer Notwendigkeit beilegen. Das Wort veredelt erinnert immer an verbessern, an eine moralische Erhebung.“¹⁰¹⁴

Nach Schiller ist das Idealisieren oder das Ideal von seinem Begriff her dem Menschen irgendwie entrückt. Es gehört zum transzendenten Bereich und „meint immer den reinen Dämon im Menschen, den Menschen als Gattung und als Geist.“ Hingegen die Veredelung „steht dem Bereich des Menschen näher“¹⁰¹⁵. Veredelung der Gefühle kann also mindestens verstanden werden als qualitative Verbesserung der Gefühle. In seiner niedrigsten Form entspräche das Gefühlsvermögen dem, was Schiller an anderer Stelle „thierische Fühlung“¹⁰¹⁶ nennt, die er wie folgt näher beschreibt:

¹⁰¹¹ AB vom 13. Juli 1793, S. 141.

¹⁰¹² AB, ebd. (I. Orig. herv.).

¹⁰¹³ AuW, S. 266.

¹⁰¹⁴ Schiller „Zu Körners Aufsatz“, S. 293.

¹⁰¹⁵ Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 273.

¹⁰¹⁶ VZ, S. 47.

„Hunger und Durst zu löschen wird der Mensch Thaten thun, worüber die Menschlichkeit schaudert, er wird wider Willen Verräther und Mörder, er wird Kannibal“¹⁰¹⁷.

Diese Verbesserung bzw. Veredlung konstituiert sich darin, dass das simple Gefühl, dadurch, dass es reflektiert wird, auf eine höhere Ebene gelangt und zwar auf die ästhetische. Dies geschieht dann, wenn über die Gefühle nachgedacht oder gesprochen wird. Schillers Stufenmodell folgend ist die Ebene unter dem Ästhetischen die Ebene des Rein-Sinnlichen und daher kann das Gefühlsvermögen nur dem sinnlichen Bereich zugeordnet werden.

Die Gefühle sind also das "Arbeitsmaterial" für das ästhetische Vermögen. Das Denkvermögen als Vermögen der Formgebung ist das Werkzeug, mit dem das Material bearbeitet wird. Und wenn nun während einer Empfindung das Denkvermögen mit den Gefühlen arbeitet, so ist dies ein Veredlungsprozess des Gefühls. Dies bedeutet aber auch, dass die Kultivierung des Empfindungsvermögens abhängig ist von dem Gefühlsvermögen und von dem Denkvermögen. Je mehr Gefühle dem Denkvermögen zur Verfügung stehen, umso mehr kann das Empfindungsvermögen kultiviert werden bzw. je weniger Gefühle dem Denkvermögen zur Verfügung stehen, umso weniger kann das Empfindungsvermögen kultiviert werden. Wenn eine Ästhetische Erziehung also das Empfindungsvermögen ausbilden möchte, so muss sie ebenso das Gefühlsvermögen und Denkvermögen ausbilden.

Insgesamt betrachtet hat die ästhetische Entwicklungsphase propädeutische Funktion. Sie dient der Vorbereitung des Menschen auf vernunftbasierte Selbstbestimmung. Sie bereitet Autonomie vor. Dies entspricht Schillers These, dass der „Uebergang von dem leidenden Zustande des Empfindens zu dem thätigen des Denkens und Wollens“ nur durch einen „mittleren Zustand“¹⁰¹⁸ vollzogen werden kann. Wie aber gestaltet sich diese Vorbereitung auf Autonomie bzw. inwiefern bereitet die Befreiung von der Macht der Natur in dem ästhetischen Zustand die Beherrschung der Macht der Natur in dem moralischen vor? Sie wird vorbereitet durch das vielseitige Erleben von Heautonomie bzw. durch das vielseitige Erleben des ästhetischen Spiels. Denn

¹⁰¹⁷ VZ, ebd.

¹⁰¹⁸ ÄE, 23. Brief, S. 383.

durch das, die „ästhetische Gemüthsstimmung“ erzeugende, Spiel, wird

„die Selbstthätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit eröffnet, die Macht der Empfindung schon innerhalb ihrer eigenen Grenzen gebrochen, und der physische Mensch so weit veredelt, daß nunmehr der geistige sich nach Gesetzen der Freyheit aus demselben bloß zu entwickeln braucht.“¹⁰¹⁹

Im Rahmen des Spiels übt der Mensch also Freiheit in Form von Selbstbestimmung, weil er das Fremdbestimmte durch eigene Formgebung selbst bestimmt. Dies bedeutet nichts anderes, als dass der Mensch im Spiel lernt sich selbst zu bestimmen bzw. im Spiel wird Selbstbestimmung kultiviert. Diese Einübung der Selbstbestimmung im Spiel führt zu dem Ergebnis, dass der Mensch für „moralische Anforderungen offen und ansprechbar“¹⁰²⁰ wird. Wenn dieser Entwicklungsschritt getan ist, kann der Übergang von der Heautonomie zur Autonomie beinahe wie von selbst geschehen.

„Der Schritt von dem ästhetischen Zustand zu dem logischen und moralischen (von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht) ist daher unendlich leichter, als der Schritt von dem physischen Zustande zu dem ästhetischen (vom dem bloßen blinden Leben zur Form) war. Jenen Schritt kann der Mensch durch seine bloße Freyheit vollbringen, da er sich bloß zu nehmen, und nicht zu geben, bloß seine Natur zu vereinzeln, nicht zu erweitern braucht; der ästhetisch gestimmte Mensch wird allgemein gültig urtheilen, und allgemein gültig handeln, sobald er es wollen wird. Den Schritt von der rohen Materie zur Schönheit, wo eine ganz neue Thätigkeit in ihm eröffnet werden soll, muß die Natur ihm erleichtern, und sein Wille kann über eine Stimmung nichts gebieten, die ja dem Willen selbst erst das Daseyn giebt.“¹⁰²¹

Wie gesagt, der Übergang von der Heautonomie zur Autonomie geschieht *beinahe* wie von selbst. Es ist also ein „geeigneter Anlass“ für eine „konkrete Urteilsbildung“¹⁰²² notwendig. Dieser Anlass ist

¹⁰¹⁹ ÄE a.a.O., S. 384 f.

¹⁰²⁰ Gerdenitsch 2010, S. 94.

¹⁰²¹ ÄE, 23. Brief, S. 385.

¹⁰²² Gerdenitsch 2010, S. 95.

die „Aufforderung einer erhabenen Situation“¹⁰²³, in welcher sich der Mensch seiner bereits gewonnenen Freiheit bewusst wird.

12.1 Wirkungen der Schönheit

Schiller geht davon aus, dass das Schöne, oder auch Schönheit, eine Kategorie des Ästhetischen ist.¹⁰²⁴ Die Besonderheit des Schönen sieht Schiller darin, dass es „zwar durch das Medium der Sinne [gefällt,] aber es gefällt durch seine Form der Vernunft.“¹⁰²⁵ Schönheit ist also ein vom Menschen wahrgenommenes Attribut eines Objektes, das weit über die persönliche Empfindung des Angenehmen hinausgeht. Nach Schiller haftet der Schönheit etwas Allgemeingültiges, etwas Objektives an und deshalb spricht er dem Schönen auch „*vernunft-ähnliche* Form“¹⁰²⁶ zu. Ein Gegenstand kann also als schön beurteilt werden, wenn dieser die rein sinnliche Affektion überschreitet, indem es *auch* die vernunftähnliche Form ist, die gefällt. Der Gegenstand gefällt, weil er sowohl sinnlich als auch vernunftgemäß erfasst wird. Durch das Erkennen der vernunftähnlichen Form des Gegenstandes wird die sinnliche Wahrnehmung dieses Gegenstandes auf eine höhere Stufe gebracht. Aus einer einfachen sinnlichen Wahrnehmung wird, in dem Akt der Wahrnehmung und des Erkennens von Schönheit, eine edlere, vollkommener Form der sinnlichen Wahrnehmung. Somit ist die Wahrnehmung des Schönen zu verstehen als eine Art der „Synthese der Dualismen“¹⁰²⁷. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass nur die Schönheit allein dem Menschen die Möglichkeit zu dieser veredelten Wahrnehmungsform bietet.

Das Ziel der ästhetischen Erziehung, darauf wurde oben bereits verwiesen, ist, das Ganze der menschlichen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden. Mit seiner genaueren Bestimmung der Ästhetischen Erziehung als Erziehung zur Schönheit, trägt Schiller dieser Forderung nun Rechnung, da der Schönheit, wie gerade dargestellt, sowohl die Sinnlichkeit als auch die Vernunft immanent ist. Somit

¹⁰²³ ÄE, 23. Brief, S. 385.

¹⁰²⁴ Vgl. ZB, S. 222.

¹⁰²⁵ ZB, ebd.

¹⁰²⁶ ZB, ebd.

¹⁰²⁷ Riecke-Niklewski 1986, S. 86.

kommt der Schönheit, im Kontext von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung, die Funktion einer Aufrechterhaltung „des inneren Bundes der menschlichen Natur“¹⁰²⁸ zu.

Die Aufgabe der Ästhetischen Erziehung ist zweifach. Sie muss erstens der Entwicklung disharmonischer Dominanzverhältnisse entgegenwirken – dies ist ihre *präventive* Funktion. Sie muss zweitens entstandene Dominanzverhältnisse zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, wie sie sich z. B. bei dem „Wilden“ und dem „Barbaren“ darstellen, aufheben können – dies ist ihre *kompensatorische* Funktion. Anders gesagt: Ästhetische Erziehung hat die Aufgabe, die „Vollkommenheit“ des Menschen, die sich in der „übereinstimmenden Energie seiner sinnlichen und geistigen Kräfte“¹⁰²⁹ bestimmt, hervorzubringen.

Schiller führt zwei Gründe an, wie der Mensch, wohlbemerkt auf der Kräftedimension, diese Vollkommenheit verfehlen kann. Der Mensch kann diese Vollkommenheit

„entweder durch einen Mangel an Uebereinstimmung oder durch einen Mangel an Energie verfehlen.“¹⁰³⁰

Der „Mangel an Uebereinstimmung“ der Kräfte als erster Grund für die Verfehlung der Vollkommenheit bedeutet hier, dass die Intensität der Aktivität der Kräfte, Stofftrieb und Formtrieb, stark unterschiedlich ist. Das heißt, dass ein Trieb energischer, d. h. intensiver, wirkt, als der andere. In der Folge dieser Differenz kommt es zu einem unausgewogenen Kräfteverhältnis, das die Harmonie stört und den Menschen seine Totalität verfehlen lässt. Nach Schiller wird die Harmonie gestört, weil die einseitige Tätigkeit der Kräfte dazu führt, dass sich der Mensch stets in einem „Zustande der Anspannung“¹⁰³¹ befindet. Anspannung bedeutet hier, dass sich der Mensch unter Zwang befindet und zwar unter dem Zwang des jeweils dominanten Triebes. Aus Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung können zwei Zwangszustände herauslesen werden: entweder wird der Mensch primär von dem Stofftrieb gedrängt und unterliegt somit dem „Zwange von Empfindungen“ oder er wird primär von dem Formtrieb ge-

¹⁰²⁸ Riecke-Niklewski, ebd.

¹⁰²⁹ ÄE, 17. Brief, S. 363.

¹⁰³⁰ ÄE, ebd.

¹⁰³¹ ÄE, 17. Brief, S. 364.

drängt und unterliegt dem „Zwange von Begriffen“¹⁰³². Das heißt er unterliegt entweder dem Zwang der Sinnlichkeit und somit dem der Naturgesetze oder er unterliegt dem Zwang der Vernunft und somit dem der Vernunftgesetze. Mit diesen Zwangs- bzw. Anspannungsformen spielt Schiller erneut auf die in den ersten Briefen erörterte und in Themenfeld II erläuterte Zeitproblematik an. Die erste Anspannungsform, Zwang durch die Dominanz des Stofftriebs, ist bei der menschlichen Seinsform des „Wilden“ wiederzufinden, bei dem „seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen“¹⁰³³. Der zweiten Anspannungsform, Zwang durch die Dominanz des Formtriebs, findet sich bei der menschlichen Seinsform des „Barbaren“, bei dem „seine Grundsätze seine Gefühle zerstören“¹⁰³⁴ wieder. Beide Seinsformen sind, darauf wurde in Kap. 2 verwiesen, menschliche Fehlentwicklungsformen bzw. disharmonische Seinsformen, weil sie von Zwängen geprägt sind.

Neben dem Mangel an Übereinstimmung der Kräfte als erste Ursache für das Verfehlen menschlicher Vollkommenheit, führt Schiller als zweite Ursache den „Mangel an Energie“¹⁰³⁵, womit er die „gleichförmige Erschlaffung [der] sinnlichen und geistigen Kräfte“¹⁰³⁶ meint. Auch hier steht die Wirkintensität der beiden Grundtriebe im Mittelpunkt, jedoch geht es Schiller nun nicht mehr darum, dass ein Trieb mit höherer Intensität wirkt, als der andere, sondern um den gleichförmigen Energieverlust beider Triebe. Ein Mensch, der unter diesem Energieverlust leidet, befindet sich in einem „Zustande der Abspannung“¹⁰³⁷, in einem Zustand der Schlaffheit. In diesem Zustand fühlt sich der Mensch zu keiner Handlung mehr getrieben. Hier ist ein Mangel an Tatkraft zu diagnostizieren, der die Menschen in einen antriebslosen und schlappen Zustand versetzt, dessen Grundzug Teilnahmslosigkeit ist.

Im Rahmen von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung, die er, wie bereits dargestellt, als „Erziehung zum Geschmack und zur

¹⁰³² ÄE a.a.O., S. 365.

¹⁰³³ ÄE, 4. Brief, S. 318.

¹⁰³⁴ ÄE, ebd.

¹⁰³⁵ ÄE, 17. Brief, S. 363.

¹⁰³⁶ ÄE a.a.O., S. 364.

¹⁰³⁷ ÄE ebd.

Schönheit¹⁰³⁸ definiert, ist das „Werkzeug“¹⁰³⁹, dem Schiller die oben angesprochene notwendige präventive oder kompensatorische Wirkung zutraut bzw. das in der Lage ist, die „Totalität in unsrer Natur“¹⁰⁴⁰ herzustellen oder wiederherzustellen, im Allgemeinen die „schöne Kunst“¹⁰⁴¹ – im Besonderen die Rezeption der Schönheit des Kunstwerks. Nach Schiller gibt es „in der Erfahrung“¹⁰⁴² zwei Arten der Schönheit. Die „schmelzende“ und die „energische Schönheit“¹⁰⁴³. In logischer Konsequenz gehen, aus rezeptionsästhetischer Perspektive, von dem Schönen eines Kunstwerks auch zwei Wirkungsarten hervor:

„Ich habe in einem der vorhergehenden Briefe bemerkt, auch läßt es sich aus dem Zusammenhange des bisherigen mit strenger Nothwendigkeit folgern, daß von dem Schönen zugleich eine auflösende und eine anspannende Wirkung zu erwarten sey: eine *auflösende*, um sowohl den sinnlichen Trieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten: eine *anspannende*, um beyde in ihrer Kraft zu erhalten.“¹⁰⁴⁴

Aus der energischen Schönheit geht die anspannende Wirkung, die „Triebverstärkung“¹⁰⁴⁵, hervor. Aus der schmelzenden Schönheit geht die auflösende Wirkung, die „Grenzverstärkung“¹⁰⁴⁶, hervor. Anders formuliert sind die Wirkungen der Schönheit näher zu definieren als „Belebung und Eingrenzung“¹⁰⁴⁷.

Beide Arten der Schönheit und beide ihrer Wirkungsarten zielen auf „unterschiedliche Bedürfnisse des Menschen“¹⁰⁴⁸ und sollen „spezifische Verzerrungen des Gemüts mildern oder aufheben“¹⁰⁴⁹. Die schmelzende Schönheit mit ihrer grenzverstärkenden Wirkung ist für den „Menschen unter dem Zwange entweder der Materie oder der

¹⁰³⁸ ÄE, Fußnote 20. Brief, S. 376.

¹⁰³⁹ ÄE, 9. Brief, S. 333.

¹⁰⁴⁰ ÄE, 6. Brief, S. 328.

¹⁰⁴¹ ÄE, 9. Brief, S. 333.

¹⁰⁴² ÄE, 16. Brief, S. 361.

¹⁰⁴³ ÄE, ebd.

¹⁰⁴⁴ ÄE a.a.O., S. 360.

¹⁰⁴⁵ Hohn 2006, S. 142.

¹⁰⁴⁶ Hohn, ebd.

¹⁰⁴⁷ Hohn, ebd.

¹⁰⁴⁸ Blüedner 2010, S. 25.

¹⁰⁴⁹ Hohn 2006, S. 144.

Formen [...] Bedürfnis.¹⁰⁵⁰ Sie zielt demnach auf den angespannten Menschen, der seine Vollkommenheit durch einen „Mangel an Übereinstimmung“ verfehlt. Bei einem derart einseitig dominierten Menschen kommt es, wie in Kapitel 2 dargestellt wurde, zu einer Verwirrung der Sphären¹⁰⁵¹, also zu Unklarheiten in Bezug auf die Zuständigkeitsbereiche bzw. Gebiete von Stofftrieb und Formtrieb. Der dominante Trieb mischt sich in den Zuständigkeitsbereich des unterlegenen Triebes ein, weil letzterer nicht stark genug ist, seine Grenzen zu bewachen bzw. in seinem Gebiet zu wirken. So kommt es dazu, dass entweder das Geistige nur sinnlich oder das Sinnliche nur geistig erfasst werden kann. Diese Einmischungen machen ein harmonisches Verhältnis der Kräfte unmöglich. Hier soll nun die schmelzende Schönheit Abhilfe schaffen, indem sie durch ihre schmelzende Eigenschaft die Dominanz in Richtung eines harmonischen Verhältnisses ausgleicht und eben diesen Ausgleich schafft sie durch ihre grenzverstärkende Wirkung. Grenzverstärkung meint hier Verdeutlichung der Zuständigkeitsbereiche von Stofftrieb und Formtrieb bzw. Sinnlichkeit und Vernunft, wie sie für eine harmonische Wechselwirkung unabdingbar sind. Im ersten Moment erscheint die von Schiller verwendete Terminologie leicht paradox, denn der Zusammenhang zwischen "Verschmelzung" bzw. "Auflösung" und "Grenzverstärkung" erschließt sich nicht auf den ersten Blick. Wenn jedoch berücksichtigt wird, dass bei der Schönheit die Sinnlichkeit und Vernunft miteinander harmonieren bzw. zusammenstimmen, wird deutlich, was die schmelzende Eigenschaft des Schönen in Bezug auf Grenzverstärkung meint. Durch die Grenzverstärkung wird der Zwang des dominanten Triebes abgemildert. Die auflösende Wirkung der schmelzenden Schönheit besteht also darin, dass sie den Zwang auflöst. Dadurch wird gleichzeitig der Streit zwischen Stofftrieb und Formtrieb, zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, abgemildert und die Möglichkeit dafür geschaffen, dass Sinnlichkeit und Vernunft zusammenstimmen bzw. miteinander zu einem Ganzen verschmelzen können, wie es für das Schöne und das Ästhetische charakteristisch ist.

¹⁰⁵⁰ ÄE, 16. Brief, S. 362.

¹⁰⁵¹ Vgl. ÄE, 13. Brief, S. 347.

Die schmelzende Schönheit sorgt jedoch nicht nur für Entspannung, sondern ebenso für die ästhetische Freiheit, welche für Schiller ja gerade notwendig für den Übergang von der Sinnlichkeit zur Vernunft ist.

„Der von Gefühlen einseitig beherrschte oder sinnlich angespannte Mensch wird also aufgelöst und in Freyheit gesetzt durch Form; der von Gesetzen einseitig beherrschte oder geistig angespannte Mensch wird aufgelöst und in Freyheit gesetzt durch Materie. Die schmelzende Schönheit, um dieser doppelten Aufgabe ein Genüge zu thun, wird *erstlich*, als ruhige Form, das wilde Leben besänftigen, und von Empfindungen zu Gedanken den Uebergang bahnen; sie wird *zweyten* als lebendes Bild die abgezogene Form mit sinnlicher Kraft ausrüsten, den Begriff zur Anschauung und das Gesetz zum Gefühl zurückführen.“¹⁰⁵²

Die schmelzende Schönheit entzieht den einseitig dominierten Menschen dem Zwang dieser Einseitigkeit, indem sie den vom Stofftrieb dominierten Menschen zur Form und den vom Formtrieb dominierten Menschen zur Materie zurückführt. Sie gleicht einen Mangel aus. Durch diesen Ausgleich ermöglicht sie dem Menschen das Zusammenwirken von Stoff- und Formtrieb und arbeitet auf diese Weise dem Gegeneinander-Wirken der beiden Grundtriebe entgegen. Dadurch ermöglicht sie das Erleben von ästhetischer Freiheit in dem ästhetischen Zustand, denn „Freyheit liegt nur in der Zusammenwirkung seiner beyden Naturen.“¹⁰⁵³ Sobald dieses Zusammenwirken bei der Rezeption von Schönheit nicht mehr gegeben ist, d. h. sobald der Mensch entweder damit beginnt, das Kunstwerk rein rational zu analysieren oder sich von diesem rein emotional ergreifen lässt, ist auch die Freiheit des ästhetischen Zustandes und das Spiel mit der Schönheit hinfällig. Deshalb fordert Schiller auch:

„Der Mensch soll mit der Schönheit *nur spielen*“¹⁰⁵⁴.

Der Mensch soll also mit der Schönheit nichts anderes machen, als mit ihr zu spielen, denn ansonsten verliert sie ihre Wirkung.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵² ÄE, 17. Brief, S. 365.

¹⁰⁵³ ÄE, ebd.

¹⁰⁵⁴ ÄE, 15. Brief, S. 361.

¹⁰⁵⁵ Mit dieser Forderung schließt Schiller die kontrollierte Nutzbarmachung von Kunstwerken aus und zeigt, dass er das Merkmal des Schönen „interesseloses Wohl-

Die schmelzende Schönheit führt den vom Stofftrieb dominierten Menschen zur Form und den vom Formtrieb dominierten Menschen zur Materie zurück. Demnach ist ihre Aufgabe eine doppelte.¹⁰⁵⁶

„Durch die Schönheit wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt, und der Sinnenwelt wiedergegeben.“¹⁰⁵⁷

Dem entspricht auch Schillers Annahme, dass sich die schmelzende Schönheit in „zwey verschiedenen Gestalten“¹⁰⁵⁸ zeigt: als „ruhige Form“ und als „lebendes Bild“¹⁰⁵⁹. Als „ruhige Form“ wirkt sie auf den „Naturmenschen“ und wird bei diesem das „wilde Leben besänftigen, und von Empfindungen zu Gedanken den Uebergang bahnen“¹⁰⁶⁰. Sie „dämpft die Sinnlichkeit des Empfängers, bildet den Übergang zum Denken“ und hilft dem Menschen „beim Gebrauch der Vernunft.“¹⁰⁶¹ Als „lebendes Bild“ wirkt sie auf den „künstlichen Menschen“ und wird bei diesem die „abgezogene Form mit sinnlicher Kraft ausrüsten, den Begriff zur Anschauung und das Gesetz zum Gefühl zurückführen.“¹⁰⁶² Sie „dämpft [...] die Vernunft, bringt diese wieder in Kontakt mit der Sinnlichkeit“ und hilft dem Menschen, die „Starre seiner Begriffe zu überwinden und diesen ihre emotionale Bedeutung zurückzugeben.“¹⁰⁶³ Beide Gestalten und Wirkungsarten der schmelzenden Schönheit zielen im Grunde, wie oben bereits erwähnt, auf die Herstellung von Harmonie und somit auch darauf, dem Menschen ästhetisches Erleben bzw. das ästhetische Spiel zu ermöglichen. Und das ästhetische Spiel ist nur möglich, wenn Einseitigkeit und Zwang aufgehoben sind. Die Rezeption von Schönheit lässt den Menschen in das Spiel von Sinnlichkeit und Vernunft eintreten, lässt ihn heautonome Freiheit erleben. Jemand, der sich der Schönheit hingibt, erlebt demnach Heautonomie. Im Grunde thematisiert Schil-

gefallen“, wie wir es von Kant kennen, mitdenkt (vgl. dazu auch: Henrich 1957).

¹⁰⁵⁶ Vgl. ÄE, 17. Brief, S. 365.

¹⁰⁵⁷ ÄE, 18. Brief, S. 365.

¹⁰⁵⁸ ÄE, 17. Brief, S. 365.

¹⁰⁵⁹ ÄE, ebd.

¹⁰⁶⁰ ÄE, 17. Brief, S. 365.

¹⁰⁶¹ Hohr 2006, S. 145.

¹⁰⁶² ÄE, 17. Brief, S. 365.

¹⁰⁶³ Hohr 2006, S. 145.

ler hier die Zusammenstimmung von formaler und materialer Bildung. Ein Mensch unter der Herrschaft des Stofftriebes benötigt den formal-bildenden Aspekt der Schönheit, wohingegen ein vom Formtrieb dominierter Mensch den material-bildenden Aspekt der Schönheit zum Ausgleich benötigt.

Die zweite Art der Schönheit, die „energische Schönheit“, ist für „den Menschen unter der Indulgenz des Geschmacks [...] Bedürfniß, denn nur allzugern verscherzt er im Stand der Verfeinerung eine Kraft, die er aus dem Stand der Wildheit herüberbrachte.“¹⁰⁶⁴ Sie zielt demnach auf den abgespannten Menschen, der seine Vollkommenheit durch einen „Mangel an Energie“ verfehlt. Während die „schmelzende Schönheit“ dafür zuständig ist, Harmonie der Kräfte zu ermöglichen, so ist es Aufgabe der „energische Schönheit“, dem „verfeinerten Kunstmenschen“, also einem Menschen, in dem eine Harmonie der Kräfte vorliegt, „Federkraft“¹⁰⁶⁵ zu verleihen. Das ist die Belebung als Wirkung der Schönheit, von der oben bereits gesprochen wurde. Von besonderer Bedeutung ist an dieser Stelle, dass selbst die Harmonie der Kräfte sich defizitär entwickeln kann und zwar dann, wenn eine „allgemeine Erschlaffung von Sinnlichkeit und Vernunft“¹⁰⁶⁶ vorliegt. Dann, wenn Harmonie der Kräfte nur dadurch zustande kommt, weil Stofftrieb und Formtrieb gleich schwach wirken. Die Harmonie ist dann abgespannt, kraftlos und ohne Dynamik. Dem soll die energische Schönheit entgegenwirken weil sie das menschliche „Gemüth sowohl im physischen als moralischen anzuspannen und seine Schnellkraft zu vermehren“¹⁰⁶⁷ in der Lage ist. Die Aufgabe der energischen Schönheit besteht also darin, die schlaffe Harmonie wieder zu dynamisieren, indem sie Stofftrieb und Formtrieb in Bewegung setzt.

Leider formuliert Schiller die Wirkungen der energischen Schönheit im Kontext seiner Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen nur marginal weiter aus.¹⁰⁶⁸ Um Schillers Idee der energischen

¹⁰⁶⁴ ÄE, 16. Brief, S. 362.

¹⁰⁶⁵ Einschluss AB, 11. November 1793, S. 158.

¹⁰⁶⁶ Liebsch 2001, S. 180.

¹⁰⁶⁷ ÄE, 16. Brief, S. 361.

¹⁰⁶⁸ Warum Schiller die Wirkungen der energischen Schönheit im Kontext der Briefe nicht weiter ausführt, ist ungewiss, jedoch gibt es dazu Vermutungen (vgl. dazu u. a.: Hohn 2006, S. 144 f.).

Schönheit nachvollziehen zu können, kann aber die Abhandlung *Ueber das Erhabene*¹⁰⁶⁹ als Ergänzung herangezogen werden, auch deswegen, weil Schiller in dieser Abhandlung eigens darauf hinweist, dass das „Erhabene zum Schönen hinzukommen [muß], um die *ästhetische Erziehung* zu einem vollständigen Ganzen zu machen“¹⁰⁷⁰.

Innerhalb von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung tritt nun das Erhabene an die Seite des Schönen. Das Schöne ist, wie oben bereits ansatzweise erläutert wurde, dafür verantwortlich, den „Menschen auch schon in seinem bloß physischen Leben der Form zu unterwerfen, und ihn, so weit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, *ästhetisch* zu machen.“¹⁰⁷¹ Das Erhabene hingegen, so heißt es im 23. der Ästhetischen Briefe, bezieht sich auf eben den durch die Schönheit ästhetisch gewordenen Menschen¹⁰⁷² und soll diesem ermöglichen, sich „zu Vernunftzwecken zu *erheben*“¹⁰⁷³. Während es in den Ästhetischen Briefen primär um den Übergang von dem Physischen zu dem Ästhetischen und um die Versöhnung von Sinnlichkeit und Vernunft durch das Schöne geht und das Erhabene hier die Funktion erfüllt, dass sich der Mensch über seine, im Ästhetischen schon gewonnene, Freiheit bewusst wird, so thematisiert die Abhandlung *Ueber das Erhabene* den Übergang von dem Ästhetischen zu dem Vernünftigen durch das Erhabene.

Die Schönheit, darauf wurde bis hierhin mehrfach verwiesen, verweilt im empirischen Bereich – im Bereich der Natur. Sie ermöglicht dem Menschen die Befreiung von der Natur im ästhetischen Zustand und lässt Stofftrieb und Formtrieb, Sinnlichkeit und Vernunft harmonisch zusammenstimmen. Aber dies ist nicht das Ende von Schillers Bildungsprogramm, denn der Mensch soll ja nicht nur einen Sinn

¹⁰⁶⁹ In Bd. 21 der NA wird darauf hingewiesen, dass die Entstehungszeit dieser Schrift umstritten ist und es „keine direkten Hinweise über die Entstehung des Aufsatzes“ gibt. Aufgrund des „Kantische[n] Ton[s]“ und aufgrund einer „gewissen Übereinstimmung zwischen dieser Abhandlung und der Schrift ›Über das Pathetische‹“ wird jedoch vermutet, dass diese Schrift wahrscheinlich in dem Zeitraum zw. 1794 u. 1796 entstanden ist. Veröffentlicht wurde diese Abhandlung erstmals im Mai 1801. (Wiese: Komm. NA/Bd. 21, S. 328 f).

¹⁰⁷⁰ ÜdE, S. 52.

¹⁰⁷¹ ÄE, 23. Brief, S. 385. (Herv. d. Verf.).

¹⁰⁷² Vgl. ÄE, ebd.

¹⁰⁷³ ÄE a.a.O., S. 386. (Herv. d. Verf.).

für die Schönheit entwickeln und ästhetisch werden, sondern er soll, gemäß seiner Naturbestimmung, vernünftig werden. Es ist ihm bestimmt, die Geschlossenheit und Unbedingtheit der Sinnenwelt zu durchbrechen um sich dann in die Vernunftwelt emporzuschwingen. Weil das Schöne aber an die Sinnenwelt gebunden bleibt, so kann es dieses Emporschwingen nicht leisten.

Der ästhetische Mensch hat also den Schritt zur Vernunft noch nicht vollzogen, sondern er ist ihm hier nur möglich gemacht. Um nun überzugehen von dem Ästhetischen zum Vernünftigen bedarf es einer weiteren Komponente und zwar die einer „erhabenen Situation“¹⁰⁷⁴ bzw. das Erhabene.

„Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worinn uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte.“¹⁰⁷⁵

Dies ist dem Erhabenen möglich, weil es, nicht wie das Schöne synergetisch ist, sondern weil im Gegenteil in ihm der Antagonismus von Stofftrieb und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft offensichtlich wird. Diesbezüglich heißt es bei Schiller:

„Bey dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, und nur um dieser Zusammenstimmung willen hat es Reiz für uns. [...] Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit *nicht* zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüth ergreift.“¹⁰⁷⁶

Das Erhabene ermöglicht dem Menschen also, sich differenziert als sinnliches *und* als vernünftiges Wesen wahrzunehmen. Dies bedeutet auch, dass der Mensch nur über das Erhabene ein Bewusstsein für seine Vernunft entwickeln kann, weil er diese nur in erhabenen Erlebniszuständen als von der Sinnlichkeit separiert wahrzunehmen in der Lage ist. Der „Synergie-Effekt“¹⁰⁷⁷ des Schönen kann dies nicht leisten, sondern nur der Antagonismus-Effekt des Erhabenen, der es dem Menschen ermöglicht, die „Empfindungsfähigkeit des menschlichen

¹⁰⁷⁴ ÄE, 23. Brief, S. 385.

¹⁰⁷⁵ ÜdE, S. 45.

¹⁰⁷⁶ ÜdE, S. 43.

¹⁰⁷⁷ Bethge 1995, S. 671.

Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.“¹⁰⁷⁸ So heißt es bei Schiller:

„Durch die Schönheit allein würden wir also ewig nie erfahren, daß wir bestimmt und fähig sind, uns als reine Intelligenzen zu beweisen. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit *nicht* zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüth ergreift.“¹⁰⁷⁹

Dem Menschen zu ermöglichen, über die Sinnenwelt hinaus zu bauen erfordert aber auch eine andere Freiheitsform als die, die durch die Schönheit im Ästhetischen zustande kommt. In Kapitel 3 wurde dargestellt, dass Schiller im Kontext der Ästhetische Briefe zwei Freiheitsformen benennt: die „Freyheit der ersten Art“ und die „Freyheit der zweyten Art.“¹⁰⁸⁰ Letztere Form der Freiheit ist die durch die Schönheit ermöglichte. Sie definiert sich darin, dass der Mensch „in den Schranken des Stoffes vernünftig, und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt“¹⁰⁸¹ und genau das will Schiller auch im Kontext der Ästhetischen Briefe unter *Freiheit* verstanden wissen. Diese Freiheitsform ist gekennzeichnet durch die Synergie von Sinnlichkeit und Vernunft. Ihr ist ein heautonomes Moment inhärent, durch welches der Mensch unabhängig von der Natur und selbstbestimmt *erscheint* (vgl. Abschn. 11.2.1). Das heißt aber auch, dass der Mensch, im Zustand dieser „ästhetischen Freyheit“, nicht wirklich unabhängig von der Natur ist. Er ist zwar heautonom aber noch nicht autonom, d. i. „durch das vernünftige Ich“ bzw. durch „die Vernunft selbst“¹⁰⁸² und unabhängig von der Natur bestimmt. Das Schöne kann also nur die Freiheit als Heautonomie, nicht aber die Freiheit als Autonomie erfahrbar machen. Freiheit als Autonomie, also Freiheit als „Unabhängigkeit der Vernunft von der Natur oder positiv ausgedrückt: die Autonomie der Vernunft, d. h. die Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung aus reiner Vernunft“¹⁰⁸³ kann nur das Erhabene durch seine trennende und auch polarisierende Wirkung hervorbringen.

¹⁰⁷⁸ ÜdE, S. 52.

¹⁰⁷⁹ ÜdE, S. 43.

¹⁰⁸⁰ ÄE, Fußnote 19. Brief, S. 373.

¹⁰⁸¹ ÄE, ebd.

¹⁰⁸² Eisler 1904a, S. 116.

¹⁰⁸³ Barone 2004, S. 115.

„Zwar ist schon das Schöne ein Ausdruck der Freyheit; aber nicht derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt und von allem körperlichen Einfluß entbindet, sondern derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menschen genießen. Wir fühlen uns frey bey der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frey bey dem Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen andern als seinen eigenen Gesetzen stünde.“¹⁰⁸⁴

Beim Erhabenen wird also die „Autonomie der Vernunft im Widerstand gegen die Macht der Natur und die Kräfte der Sinnlichkeit erfahren.“¹⁰⁸⁵

Da die Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Vernunft während eines erhabenen Erlebnisses deutlich wird, ist es nur konsequent, dass sich während dieses Erlebnisses auch zwei Gefühle gleichzeitig einstellen. Deshalb sagt Schiller auch, dass das „Gefühl des Erhabenen [...] ein gemischtes Gefühl“¹⁰⁸⁶ ist. Es ist „eine Zusammensetzung von „*Wehseyn*, das sich in seinem höchsten Grad als ein Schauer äußert“ und von „*Frohseyn*, das bis zum Entzücken steigen kann“¹⁰⁸⁷. Bei der Betrachtung eines erhabenen Objektes stellt sich das Wehsein ein, so schildert Schiller es in seiner Abhandlung *Vom Erhabenen*, weil „bey dessen Vorstellung unsre sinnliche Natur ihre Schranken“ fühlt, weil wir gegen das erhabene Objekt „*physisch* den Kürzern ziehen“. Das Frohsein hingegen stellt sich ein, weil „unsre vernünftige Natur [...] ihre Ueberlegenheit, ihre Freyheit von Schranken fühlt“, weil wir uns über das erhabene Objekt „*moralisch* d. i. durch Ideen erheben.“¹⁰⁸⁸ Jenes Gefühl hat nach Barone seinen Grund in der „durch die Größe und Macht des Gegenstandes bewirkten Grenzerfahrung der Sinnlichkeit“, dieses hingegen hat seinen Grund in der „Selbstvergewisserung der Kräfte unserer Vernunft.“¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁴ ÜdE, S. 41 f.

¹⁰⁸⁵ Barone 2004, S. 115.

¹⁰⁸⁶ ÜdE, S. 42.

¹⁰⁸⁷ ÜdE, ebd.

¹⁰⁸⁸ VE, S. 171.

¹⁰⁸⁹ Barone 2004, S. 115.

An dieser Stelle soll zurückgekommen werden zu der Wirkung der energischen Schönheit, die, wie oben behauptet wurde, nur durch das Hinzuziehen des Erhabenen erläutert werden kann. Es ist eben diese „spannungsreiche Gefühlsmischung“¹⁰⁹⁰ das Polarisieren von Sinnlichkeit und Vernunft, worin sich das Energische des Erhabenen definiert und womit der in abgespannter Harmonie lebende Mensch, der seine Vollkommenheit durch einen „Mangel an Energie“ verfehlt, wiederbelebt werden kann. Dieser Mensch, der in der „Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses“¹⁰⁹¹ verweilt, wird durch die „extreme Spannung“¹⁰⁹² des erhabenen Erlebniszustandes aus dieser Lethargie nicht nur herausgeholt, sondern regelrecht herausgerissen:

„Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worinn uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählig (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Uebergang zur Freyheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung, reißt es den selbstständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das umso fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist.“¹⁰⁹³

Abschließend soll nun noch einmal zusammenfassend darauf hingewiesen werden, dass das Erhabene zwei Funktionen erfüllt, und darüber Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung zu einem „vollständigen Ganzen“¹⁰⁹⁴, wie er es selbst nennt, macht. Das Erhabene bzw. der erhabene Erlebniszustand ermöglicht dem Menschen erstens die Bewusstwerdung seiner bereits gewonnenen Freiheit und zweitens die Bewusstwerdung seiner vernünftigen Natur, seiner „Person“ als „das freie Principium im Menschen“¹⁰⁹⁵ und somit auch drittens die Bewusstwerdung der Autonomie der Vernunft, d. i. ihre und somit auch seine Unabhängigkeit von der Sinnenwelt.

Die zweite Funktion des Erhabenen besteht in der Wiederbelebung des in schlaffer Harmonie lebenden Menschen. Das Erhabene ist es, das durch seine polarisierende Wirkung „dem verfeinerten Kunstmen-

¹⁰⁹⁰ Barone, ebd.

¹⁰⁹¹ ÜdE, S. 53.

¹⁰⁹² Barone 2004, S. 115.

¹⁰⁹³ ÜdE, S. 45.

¹⁰⁹⁴ ÜdE, S. 52.

¹⁰⁹⁵ AuW, S. 263.

schen Federkraft erteilt und mit den Vorzügen der Verfeinerung die Tugenden der Wildheit vereinbart.“¹⁰⁹⁶

Das Schöne und das Erhabene sind also beide notwendige Faktoren, damit ästhetische Erziehung gelingt. Deshalb schreibt Schiller:

„Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des *Karakters* einbüßen, und an diese *zufällige Form des Daseyns* unauflösbar gefesselt, unsre unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsre Empfänglichkeit für beydes in gleichem Maaß ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu seyn, und ohne unser Bürgerrecht in der intelligiblen Welt zu verscherzen.“¹⁰⁹⁷

12.2 Weitere Regeln der Ästhetischen Erziehung

In der Aussage Schillers, dass Ästhetische Erziehung die Absicht hat, das Ganze der menschlichen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden, finden sich mehrere Anforderungen an eine Ästhetische Erziehung bzw. an den Erzieher, der ästhetisch erziehen möchte. Erstens die Forderung, den Menschen als Ganzes, also als Wesen mit einer sinnlich-vernünftigen Doppelnatur wahrzunehmen und als solches zu akzeptieren ist. Dies bedeutet auch die Akzeptanz der beiden in ihm wirkenden Grundkräfte – Stofftrieb und Formtrieb. Zweitens die Forderung nach der Zulassung der Aktivität und Übung beider Kräfte und Vermögen, denn „Einseitigkeit in Uebung der Kräfte“ führt „das Individuum unausbleiblich zum Irrthum“¹⁰⁹⁸. Die Erfüllung dieser beiden Anforderungen führt jedoch noch längst nicht zu einem harmonischen Verhältnis des Menschen zu sich selbst und deshalb ist die dritte und wohl auch die schwierigste Anforderung eben die Ausbildung des Ganzen der Kräfte in möglichster Harmonie. Letzteres ist gelungen wenn das „Einzelne, [...] in der Harmonie des Ganzen“¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁶ Einschluss AB, 11. November 1793, S. 158.

¹⁰⁹⁷ ÜdE, S. 53.

¹⁰⁹⁸ ÄE, 6. Brief, S. 327.

¹⁰⁹⁹ ÄE, 22. Brief, S. 383.

verschwunden ist. Das Eine wird, soweit es möglich ist, in dem Anderen aufgehen oder mit dem Anderen zusammenstimmen.

Insgesamt betrachtet liegt der Ästhetischen Erziehung also ein komplexes Regelwerk zugrunde. Dieses ergibt sich aus dem Zusammenschluss der Ordnungsprinzipien der Harmonie (vgl. Kap. 8) und der konkret pädagogischen Anforderungen. An diesem Regelwerk müssen sich pädagogische Handlungen orientieren. Dieses Regelwerk kann wie folgt strukturiert werden. Unter Berücksichtigung der Vorbildfunktion des Erziehers bzw. der kognitivistischen Lerntheorie des Modelllernens muss 1) der Erzieher selbst den harmonischen Ausgleich von Stoff- und Formtrieb, von Sinnlichkeit und Vernunft praktizieren bzw. vorleben. Er muss, im wahrsten Sinne des Wortes, ästhetischer Erzieher sein. Der Erzieher muss 2) das übergeordnete Erziehungsziel, die "Harmonie der Kräfte" anerkennen und mit allen seinen pädagogischen Handlungen anstreben. Der Erzieher muss 3) überzeugt davon sein, dass beide Kräfte grundsätzlich den gleichen Rang haben. Sie sind gleich relevant für die Verwirklichung des Menschseins. Der Erzieher darf keine der beiden Kräfte der jeweils anderen unterordnen. Dies ist primär eine Frage der Einstellung. Es muss 4) berücksichtigt werden, dass jede Kraft ein eigenes Gebiet hat, in welches sich die jeweils andere nicht einmischen darf. Gleiches gilt für die beiden Grundvermögen. Der Erzieher muss demnach darauf achten, dass die Grenzen der Gebiete eingehalten werden und nicht verwischen, denn eine Überschreitung der Grenzen ist stets nachteilig für beide Gebiete.¹¹⁰⁰ Es muss 5) einkalkuliert werden, dass beide Kräfte in einer Wechselwirkung stehen. D. h. sie sind nicht unabhängig voneinander. Jede Förderung oder Nicht-Förderung der einen oder anderen Kraft wirkt sich auf die andere aus. Im Kontext dieser Wechselwirkung muss 6) die Komplementarität der Kräfte, ihre gegenseitige Begründung, Ergänzung und Begrenzung berücksichtigt werden, denn sie treiben sich gegenseitig zur „höchsten Verkündigung“, zur Höchstleistung, an. Je mehr also die Aktivität der einen Kraft gefordert, gefördert und kultiviert wird, umso mehr Förderung und Kultivierung *kann* auch die jeweils andere erfahren bzw. je weniger die Aktivität der einen Kraft gefordert, gefördert und kultiviert wird,

¹¹⁰⁰ Vgl. ÄE, Fußnote 13. Brief, S. 348.

umso weniger Förderung und Kultivierung *kann* die andere erfahren. Damit ist gleichzeitig auch das siebte Kriterium der Ästhetischen Erziehung angesprochen. Eine Ästhetische Erziehung muss 7) jede der beiden Kräfte und somit auch jedes der beiden Vermögen ausbilden.

„Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt *ergreift* der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freyheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt *begreift* der Mensch, desto mehr Form schafft er ausser sich.“¹¹⁰¹

Damit ist nun die achte und neunte Regel der Ästhetischen Erziehung im Blick, welche eingehalten werden müssen, um die Entwicklung eines harmonischen Verhältnisses der Kräfte zu fördern. Eine Ästhetische Erziehung muss 8) Gelegenheiten bieten für ästhetische Erfahrung – für den ästhetischen Zustand, denn nur auf dem ästhetischen Feld kann der Mensch die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft üben. Das heißt, dass dem Heranwachsenden Situationen ermöglicht werden müssen, in denen dieser ästhetisch spielen kann und das ästhetische Spiel wird durch nichts anderes ermöglicht als durch die Schönheit. Daraus lässt sich wiederum die nächste Regel der Ästhetischen Erziehung ableiten, nämlich 9) die Entwicklung eines Gefühls für Schönheit bei dem Zögling. Diesbezüglich geht Schiller davon aus, dass die „Empfindungsfähigkeit“ für das Schöne in „alle Menschen gelegt“¹¹⁰² ist, also jeder Mensch grundsätzlich über die Anlage verfügt, das Schöne empfinden zu können. Aber, so merkt Schiller diesbezüglich noch an, der „Keim dazu entwickelt sich ungleich, und durch die Kunst muß ihm nachgeholfen werden.“¹¹⁰³ Hier ist es dann an dem Erzieher dem Kind den Kontakt und Umgang mit Kunst zu ermöglichen, um das Gefühl für das Schöne durch sie zu entwickeln. Direkt in Zusammenhang mit der Ermöglichung von Kunsterfahrung steht die zehnte Regel der Ästhetischen Erziehung. Der Erzieher muss 10) erkennen können, ob das Gemüt seines Zöglings angespannt ist oder abgespannt ist (vgl. Abschn. 12.1). In dem ersten

¹¹⁰¹ ÄE, 13. Brief, S. 349.

¹¹⁰² ÜdE, S. 46.

¹¹⁰³ ÜdE, S. 46.

Fall muss er ihn in Kontakt bringen mit Kunstwerken, die der schmelzenden Schönheit entsprechen und zwangsauflösende Wirkung haben. Im zweiten Fall muss er ihn in Kontakt bringen mit Kunstwerken, die der energischen Schönheit entsprechen und auf das Gemüt belebend und bestärkend wirken. Dies wäre, wie Liebsch es etwas drastisch nennt, eine „Form von ›Kunst auf Rezept‹“¹¹⁰⁴. In Bezug auf die Ermöglichung von, an individuellen Bedürfnissen orientierte, Kunsterfahrung muss der Erzieher 11) die Wechselwirkung von Anspannung und Entspannung beobachten, denn „die Abspannung von Anspannung [kann] zu Abgespanntheit führen, wie die übermäßige Anspannung der Abgespanntheit zu Angespanntheit führen kann. Die Kurierung der einen Form kultureller Depravation kann geradewegs in die andere Form kultureller Depravation umschlagen.“¹¹⁰⁵ Ästhetische Bildung kann also nur gelingen, wenn Erzieher und Zögling gleichermaßen diese ästhetischen "Geboten" unterliegen.

¹¹⁰⁴ Liebsch 2001, S. 180.

¹¹⁰⁵ Ganter 2009, S. 65.

Schlussbetrachtung

Die hier vorliegende Arbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, die Systematik von Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung mit Blick auf das zentrale pädagogische Problem der Möglichkeit des Ganz-Mensch-Seins, herauszuarbeiten. Da eine ausschließlich kantische oder ausschließlich hegelianische Lesart für eine Erfassung der Systematik von Schillers Theorie nicht ausreichend ist, wurde in dieser Arbeit der Versuch unternommen, durch eine hylemorphistische Lesart Unstimmigkeiten, die durch eine ausschließlich kantische oder hegelinische Lesart bestehen bleiben würden, aufzulösen.

In den Ästhetischen Briefen untersucht Schiller die Möglichkeit der Herstellung und Wahrung menschlicher Totalität. Dabei überführt er die Gegensätze Stoff- und Formtrieb, Sinnlichkeit und Vernunft, in ein harmonisches Zugleich. Dieses Zugleich fundiert Schiller anthropologisch durch die Annahme einer sinnlich-vernünftigen Doppelnatur, deren zentrales Merkmal es ist, dass beide Seiten der Doppelnatur, Person und Zustand, in einer komplementären Wechselwirkung zueinander stehen, in der keine der beiden Seiten ohne die andere existieren kann. Hier zeigt sich dann auch der hylemorphistische Denkansatz Schillers, der anthropologisch in Form- und Stofftrieb zum Ausdruck kommt.

In der gesellschaftskritischen Dimension kommt der Hylemorphismus konkret in Schillers Dialektik von Materialismus und Idealismus zum Ausdruck. Insbesondere bei Schillers Analyse der Bedingungen einer Transformation der Gesellschaft ist die Vereinbarkeit von Materialismus und Idealismus die tragende Säule. Hier hat sich gezeigt, dass eine dauerhafte Umwandlung des Naturstaates in einen humanen Staat nur dann möglich ist, wenn der Großteil der in dem Staat lebenden Individuen diese Umwandlung tragen kann. Die Umwandlung muss eine Art soziale Bewegung sein. Mit diesen Gedankengängen schließt Schiller eine Umwandlung des Staates „von oben“, wie er es anhand der Französischen Revolution eingängig exemplifiziert, aus und sieht sie als zum Scheitern verurteilt. Dieses Scheitern liegt nicht zuletzt in seiner Annahme begründet, dass Vernunft oder Moralität nicht verordnet werden können und die Verordnung daher als ein Irr-

weg betrachtet werden muss. Die Französische Revolution wandelt den Feudalstaat nicht in den Vernunftstaat, sondern in die Herrschaft über die niederen Klassen mit den Mitteln der formalen Vernunft. Als Ästhet geht es Schiller um das ganze Subjekt und den einzelnen, individuellen Menschen. Verordnete Vernunft oder verordnete Moralität wird nie einem einzelnen Menschen gerecht, da sie als Gesetz auf alle zielt und niemals den einzelnen in den Blick nimmt. Schiller lehnt *jeden* den Zwang ab, auch den der solchen Verordnungen anhaftet, da dadurch das Spiel von Sinnlichkeit *und* Vernunft verhindert oder abgebrochen wird.

In der dritten Dimension, der kunsttheoretischen, erfasst der Hylemorphismus grundlegend das zentrale Moment von Kunstschaffen: das Wechselspiel von Form und Stoff. Es kommt immer dann zum Tragen, wenn es um die künstlerisch-gestaltende Veränderung eines Dinges, z. B. einer Leinwand oder eines Marmorblocks, geht. Im Kontext von Schillers Theorie der Ästhetischen *Erziehung* ist dieses zu schaffende Kunstwerk der Mensch. Der Mensch soll sich selbst zum Kunstwerk werden. Er ist, wie die Leinwand oder der Marmorblock, Stoff den es zu formen und gestalten gilt. Sich als Kunstwerk zu verstehen und sich als Kunstwerk selbst zu schaffen, ist eine Aufgabe, die jedem Menschen gestellt ist. In diesem Zusammenhang hat sich gezeigt, dass drei kunsttheoretische Momente Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung leiten. Das ist erstens das Moment des Gleichgewichts, zweitens das Moment der Harmonie und drittens das Moment der Schönheit. Das Gleichgewicht der Kräfte nimmt im Rahmen von Schillers Theorie die Funktion einer Vernunftidee bzw. regulativen Idee ein und bildet somit das Leitprinzip für das pädagogische Denken und Handeln.

Die Harmonie der Kräfte stellt für Schillers ein stützendes Ziel der Ästhetischen Erziehung dar. Dabei hat sich gezeigt, dass Harmonie von Schiller sowohl als Mittel, d. h. als Handwerkszeug des Erziehers, als auch als Ziel verstanden wird. Hierbei ist zentral, dass Harmonie für Schiller nichts Zufälliges ist, sondern konkreten Regeln und Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Diese Regeln und Gesetzmäßigkeiten ergeben sich aus Schillers Definition der Wechselwirkung. Hier hat sich gezeigt, dass Schiller zwar jedem Trieb ein eigenes Wirkungsge-

biet zuspricht, sie aber dennoch nicht als antagonistisch, sondern als komplementär zueinander stehend versteht.

Das dritte kunsttheoretische Moment, das Eingang in Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung gefunden hat, ist das Moment der Schönheit. In der Schönheit sieht Schiller alle Unfreiheitsmomente aufgehoben bzw. die Schönheit kann den Menschen in Freiheit setzen. Diese Freiheitsform nennt Schiller Heautonomie, d. i. die Einheit von Selbstbestimmtsein und Selbstbestimmung. Heautonomie ist Fremdbestimmtheit im Modus der Selbstbestimmung und damit ist Schönheit Freiheit in der Erscheinung. Als ästhetische Freiheit ist Heautonomie für Schiller die Bedingung für Autonomie.

Schiller lehnt die Annahme ab, dass sich der Übergang von der Heteronomie zur Autonomie, von der Sinnlichkeit zur Vernunft, sprunghaft vollzieht. Stattdessen führt er das Ästhetische als Mittleres und Vermittelndes ein und bestimmt so zugleich den systematischen Ort als auch die Funktion des Ästhetischen. Damit benennt er gleichzeitig die Bedingung, die für das Erreichen der drei Hauptziele der Ästhetischen Erziehung, das "Gleichgewicht der Kräfte", die "Harmonie der Kräfte" und "moralische Schönheit", erfüllt sein muss: das häufige und intensive ästhetische Spiel bzw. das häufige und intensive Erleben von Heautonomie. Durch das Erleben von Heautonomie wird Schiller dann auch seinem eigenen Anspruch an eine Ästhetische Erziehung, dem Menschen zu ermöglichen, *ganz* Mensch zu sein, gerecht.

In der pädagogischen Dimension zeigt sich Schillers hylemorphistischer Denkansatz besonders deutlich in dem Zusammenstimmen von materialer und formaler Bildung. Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung ist weder ausschließlich eine formale Bildungstheorie, noch ist sie ausschließlich eine materiale Bildungstheorie. Schiller betrachtet den Menschen weder bloß als rohen Stoff, den es zu formen noch als bloße Form, die es zu materialisieren gilt. Er wird sowohl als zu formender Stoff als auch als zu materialisierende Form betrachtet. Die Empfänglichkeit, modern: die Sensibilität, muss demnach genauso gesteigert und kultiviert werden, wie die Fähigkeit zur Formgebung. Dies ergibt sich schon allein aus Schillers Verständnis der Wechselwirkung, aus welchem hervorgeht, dass Formgebung und Empfänglichkeit voneinander abhängig sind und sich komplementär

ergänzen. Schiller gibt also keiner der beiden Seiten den Vorzug, sondern wählt auch hier einen mittleren Weg, d. i. der ästhetische Weg.

Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung muss, dem heutigen Verständnis von Erziehung und Bildung folgend, wohl eher als Bildungstheorie denn als Erziehungstheorie bezeichnet werden. Um nur den wichtigsten Punkt zu nennen, sie zielt eindeutig auf subjektive Selbstgestaltung und Selbstbestimmung. Man kann Schillers Theorie durchaus als ästhetische Bildungstheorie, in welcher formale und materiale Bildung zu ästhetischer Bildung synthetisiert werden, verstehen. Damit entsteht ein Untersuchungsgegenstand, dem zu widmen sich lohnen würde. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Bildung in der frühen Kindheit momentan eine gesellschaftliche hohe Aufmerksamkeit hat und zu einem wissenschaftlichen Forschungsgebiet geworden ist, ist die Frage, welchen Beitrag Schillers Theorie der Ästhetischen Erziehung für Fragen bezüglich Bildung in der frühen Kindheit leisten kann. Anknüpfungspunkte bilden hier Schillers Überlegungen zur ästhetisch-heautonomen Entwicklungsphase, die Schiller in der Kindheit verortet und Schillers Begriff vom Spiel, den es auf das Kinderspiel anzuwenden gilt.

Abkürzungsverzeichnis

AB

Schiller, Friedrich (2010): Briefe an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg. In: Berghan, Klaus L. (Hrsg.): Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburger Briefen. Stuttgart (= Reclams Universal-Bibliothek. Nr. 18062), S. 125–192.

ÄE

Schiller, Friedrich (2001): Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil, S. 309–412.

ApH

Kant, Immanuel (2013): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Immanuel Kant. Werkausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. XII. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. 15. Auflage Frankfurt am Main (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 193), S. 399–690.

AuW

Schiller, Friedrich (2001): Ueber Anmuth und Würde. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil, S. 252–308.

BA

Kant, Immanuel (1977): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Immanuel Kant. Werkausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Frankfurt am Main (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 192), S. 51–61.

BwK

Schiller, Friedrich (1992): An Körner, 8.2.1793. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 26. Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3.1790–17.5.1794, S. 177–183.

ÉÜE

Rousseau, Jean-Jacques: *Émil oder Über die Erziehung*. Paderborn 1971. (= UTB 115).

FäV

Schiller, Friedrich (1963): Fragmente aus Schillers ästhetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792–93. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil, S66–88.

HWPh

Joachim Ritter (1971–2004): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1–12. (CD-ROM Edition).

KdU

Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft*. In: Immanuel Kant. Studienausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main. (Studienausgabe ist text- und seitenidentisch mit Bd. X der Werkausgabe = suhrkamp taschenbuch wissenschaft 57).

KrV

Kant, Immanuel (1974): *Kritik der reinen Vernunft*. In: Immanuel Kant. Studienausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. *Kritik der reinen Vernunft* 1 u. 2. Frankfurt am Main. (Studienausgabe ist text- und seitenidentisch mit Bd. III und Bd. IV der Werkausgabe = suhrkamp taschenbuch wissenschaft 55).

KÜS

Schiller, Friedrich (2006): *Kallias oder Über die Schönheit*. Fragment aus dem Briefwechsel zwischen Schiller und Körner. In: Berghan, Klaus L. (Hrsg.): *Kallias oder Über die Schönheit. Über Anmut und Würde*. Bibliographisch ergänzte Ausgabe 1994 Stuttgart (= Reclams Universal-Bibliothek. Nr. 9307), S. 5–66.

KWPhG

Kirchner's *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe* (1907). 5., von Carl Michaëlis neubearbeitete, Auflage Leipzig (= Philosophische Bibliothek. Bd. 67).

MGKL

Meyers Großes Konversations-Lexikon (1906): 6., gänzlich neubearbeitete u. vermehrte Auflage Leipzig/Wien.

MNS

Schiller, Friedrich (1963): Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil, S. 28–37.

NA

Schillers Werke . Nationalausgabe. 1940 begr. von Julius Petersen.

NN

Schiller, Friedrich (1963): Notizen aus Schillers Nachlaß. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil, S. 89–95.

PUL

Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart oder Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe (1857–1865). 4., umgearbeitete und stark vermehrte Auflage Altenburg.

TK

Schiller, Friedrich (2001): Ueber die tragische Kunst. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil, S. 148–170.

ÜdE

Schiller, Friedrich (1963): Ueber das Erhabene. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil, S. 38–54.

ÜnG

Schiller, Friedrich (1963): Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil, S. 3–27.

ÜP

Kant, Immanuel (2013): Über Pädagogik. In: Immanuel Kant. Werkausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. XII. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. 15. Auflage Frankfurt am Main (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 193), S. 691–761.

VE

Schiller, Friedrich (2001): Vom Erhabenen. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil, S. 170–195.

VZ

Schiller, Friedrich (2001): Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil, S. 37–75.

ZB

Schiller, Friedrich (2001): Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil, S. 222–240.

Literaturverzeichnis

- Acosta, Emiliano (2011): Schiller *versus* Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit. Amsterdam-New York (= Fichte-Studien-Supplementa; Bd. 27). [hier: Acosta 2011]
- Albrecht, Andrea (2005): Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800. Berlin (= Spectrum Literaturwissenschaft; Bd. 1). [hier: Albrecht 2005]
- Alt, Peter-André (2004): Schiller. Leben – Werk – Zeit. 2. Bd. 2., durchgesehene Auflage München 2004. [hier: Alt 2004]
- Axelos, Christos (1976): [Art.] „Ideal“. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 4, Sp. 25–27. [hier: Axelos 1976]
- Bär, Andreas (2015): Schillers Pädagogik im Horizont von Leibniz und Kant. Traditionslinien der historisch-systematischen Entwicklung des Bildungsgedankens beim frühen bis zum späten Schiller – im Ausgang von seinen theoretischen Schriften und ausgewählten literarischen Werken. (Erscheint demnächst in: ESS-Kultur. Essener Schriften zur Sprach-, Kultur- und Literaturwissenschaft; Bd. 8. Hrsg. von Heinz Eickmans, Werner Jung, Ulrich Schmitz, Jörg Wesche. Zitiert wird nach dem Dissertationsmanuskript. [hier: Bär 2015])
- Ballauff, Theodor/Schaller, Klaus (1970): Die ästhetische Erziehung bei Friedrich Schiller. In: Wagner, Fritz/Brodführer, Richard (Hrsg.): Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Bd. II. Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Freiburg/München (= Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen; Bd. I/12), S. 472–479. [hier: Ballauff/Schaller 1970]
- Bally, Gustav (1966): Vom Spielraum der Freiheit. Die Bedeutung des Spiels bei Tier und Mensch. 2., überarb. u. ergänzt. Aufl. des Buches „Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit“ (1945). Basel/Stuttgart. [hier: Bally 1966]

- Barkhausen, Jochen (1983): Die Vernunft des Sentimentalismus. Untersuchungen zur Entstehung der Empfindsamkeit und empfindsamen Komödie in England. Tübingen (= Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft; Bd. 3). [hier: Barkhausen 1983]
- Barnouw, Jeffrey (1972): 'Der Trieb bestimmt zu werden.' Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 46, S. 248–293. [hier: Barnouw 1972]
- Barone, Paul (2004): Schiller und die Tradition des Erhabenen. Berlin (= Philologische Studien und Quellen; H. 186). [hier: Barone 2004]
- Bartuschat, Wolfgang (1974): [Art.] „Heautonomie“. In: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ›Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‹ von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 3, Sp. 1022. [hier: Bartuschat 1974]
- Baum, Angelica (2001): Selbstgefühl und reflektierte Neigung. Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury. Stuttgart-Bad Cannstatt (= Problemata; Bd. 143). [hier: Baum 2001]
- Baumanns, Peter (2007): Die Seele-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller. Würzburg. [hier: Baumanns 2007]
- Begemann, Christian (1987): Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts. Frankfurt am Main. [hier: Begemann 1987]
- Berghan, Klaus L. (1986): Schiller – Ansichten eines Idealisten. Frankfurt. [hier: Berghan 1986]
- Berghan, Klaus L. (2010): Ästhetische Utopie und schöner Stil. Nachwort zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung. In: Berghan, Klaus L. (Hrsg.): Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Stuttgart (= Reclams Universal-Bibliothek; Nr. 18062), S. 253–286. [hier: Berghan 2010a]
- Ders. (2010): Kommentar zu Schillers „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“. In: Berghan, Klaus L. (Hrsg.): Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburger Briefen. Stuttgart (= Reclams Universal-Bibliothek; Nr. 18062), S. 214–248. [hier: Berghan 2010b]

- Bethge, Wolfgang (1995): Das energische Princip. Ein Schlüsselbegriff im Denken Friedrich Schillers. Bd. 2. Heidelberg (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; Folge 3, Bd. 136). [hier: Bethge 1995]
- Belaval, Yvon (1974): [Art.] „Harmonie“. In: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des <Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 3, Sp. 1001. [hier: Belaval 1974]
- Bilstein, Johannes/ Zirfas, Jörg (2009): Bildung und Ästhetik. Eine Einleitung. In: Geschichte der Ästhetischen Bildung. Bd. 1. Antike und Mittelalter. Paderborn, S. 7–28 [hier: Bilstein/Zirfas 2009]
- Blaß, Josef Leonhard (1978): Modelle pädagogischer Theoriebildung. Bd. I. Von Kant bis Marx. Stuttgart. [hier: Blaß 1978]
- Bliedner, Arnold (2010): Schiller. Eine pädagogische Studie. Hamburg. [hier: Bliedner 2010]
- Bormann, Claus von u. a. (1972): [Art.] „Form und Materie (Stoff)“. In: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des <Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 2, Sp. 977–1030. [hier: Bormann u.a. 1972]
- Comenius, Johann Amos (1970): Große Didaktik. 4. Auflage Düsseldorf / München. [hier: Comenius 1970]
- Dainat, Holger (2007): Wo spielen die Musen? Medientheoretische Überlegungen zu Schillers ästhetischer Theorie. In: Bollenbeck, Georg/Ehrlich, Lothar (Hrsg.): Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker. Köln/Weimar/Wien, S. 177–190. [hier: Dainat 2007]
- Dietrich, Cornelia u. a. (2012): Einführung in die Ästhetische Bildung. Weinheim/Basel (= Grundlagentexte Pädagogik). [hier: Dietrich/Krinninger/Schubert 2012]
- Düsing, Wolfgang (1981): Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Text, Materialien, Kommentar. München/Wien (= Literatur-Kommentare; Bd. 17). [hier: Düsing 1981]
- Eckermann, Johann Peter (1958): Gespräche mit Goethe. In den letzten Jahren seines Lebens. Berlin/Darmstadt. [hier: Eckermann 1958]
- Ehrenspeck, Yvonne (2001): Stichwort: Ästhetik und Bildung. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft. 4. Jg., 1/2001, S. 5–21. [hier: Ehrenspeck 2001]

- Dies. (1998): Versprechungen des Ästhetischen. Die Entstehung eines modernen Bildungsprojekts. Opladen. [hier: Ehrenspeck 1998]
- Eisler, Rudolf (2008a): [Art.] „Idee, transzendente“. In: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Bearb. von Rudolf Eisler. Hrsg. unter Mitw. der Kantgesellschaft. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Hildesheim, S. 257–264. [hier: Eisler 2008a]
- Ders. (2008b): [Art.] „Imperativ“. In: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Bearb. von Rudolf Eisler. Hrsg. unter Mitw. der Kantgesellschaft. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Hildesheim, S. 267–272. [hier: Eisler 2008b]
- Ders. (2008c): [Art.] „Konstitutiv“. In: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Bearb. von Rudolf Eisler. Hrsg. unter Mitw. der Kantgesellschaft. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Hildesheim, S. 304. [hier: Eisler 2008c]
- Ders. (2008d): [Art.] „Notwendigkeit“. In: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Bearb. von Rudolf Eisler. Hrsg. unter Mitw. der Kantgesellschaft. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Hildesheim, S. 386–388. [hier: Eisler 2008d]
- Ders. (1904a): [Art.] „Autonomie“. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin. Bd. 1, S. 116–117. [hier: Eisler 1904a]
- Ders. (1904b): [Art.] „Gemüt“. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin. Bd. 1, S. 371–372. [hier: Eisler 1904b]
- Ders. (1904c): [Art.] „Harmonie“. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin. Bd. 1, S. 430–432. [hier: Eisler 1904c]
- Ders. (1904d): [Art.] „Heautonomie“. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin. Bd. 1, S. 432. [hier: Eisler 1904d]
- Ders. (1904e): [Art.] „Vermögen“. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin. Bd. 2, S. 629–630. [hier: Eisler 1904e]

- Ders. (1904f): [Art.] „Willensfreiheit“. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin. Bd. 2, S. 763–785. [hier: Eisler 1904f]
- Fichte, Johann Gottlieb (1802): Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. Neue, unveränderte Auflage Tübingen. [hier: Fichte 1802]
- Erikson, Erik H. (1966): Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit. In: Erik H. Erikson. Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt am Main (= stw; 16) , S. 55–122. [hier: Erikson 1966]
- Feger, Hans (1995): Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers. Heidelberg (= Probleme der Dichtung. Bd. 25). [hier: Feger 1995]
- Frank, Manfred (1989): Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen. Frankfurt a.M. (= edition suhrkamp 1563. Neue Folge, Bd. 563). [hier: Frank 1989]
- Fuhrmann, Helmut (2001): Zur poetischen und philosophischen Anthropologie Schillers: vier Versuche. Würzburg. [hier: Fuhrmann 2001]
- Gamm, Hans-Jochen (1991): Pädagogik und Poesie. Eingaben zur ästhetischen Erziehung. Weinheim. [hier: Gamm 1991]
- Ganter, Michael (2009): Friedrich Schillers Utopie vom „Bau einer wahren politischen Freyheit“ in seiner Abhandlung Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Frankfurt am Main (= Europäische Hochschulschriften; Reihe 20, Philosophie; Bd. 729. [hier: Ganter 2009]
- Gawlick, Günter (1992): [Art.] „Rationalismus“. In: Ritter, Joachim/Grün-der, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 8, Sp. 44–47. [hier: Gawlick 1992]
- Gehlen, Arnold (1950): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 4. Auflage Bonn 1950. [hier: Gehlen 1950]
- Gerdenitsch, Claudia (2010): Erst kommt die Ästhetik, dann kommt die Moral. Bedingungen der Möglichkeit von Moralerziehung. Frankfurt am Main (= Erziehung in Wissenschaft und Praxis; Bd. 6). [hier: Gerdenitsch 2010]

- Grimminger, Rolf (1984): Die ästhetische Versöhnung. Ideologiekritische Aspekte zum Autonomiebegriff am Beispiel Schillers. In: Bolten, Jürgen (Hrsg.): Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung. Frankfurt am Main (= suhrkamp taschenbuch 3037), S. 161–184. [hier: Grimminger 1984]
- Halbfass, Wilhelm u. a. (2001): [Art.] „Vorstellung“. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ›Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‹ von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 11, Sp. 1227–1246. [hier: Halbfass/Onnasch 2001]
- Hamburger, Käte (1965): Schillers ästhetisches Denken. Nachwort in: Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen. Stuttgart, S. 131–150. [hier: Hamburger 1965]
- Heitger, Marian (2006): Schiller als Pädagoge. In: Fuchs, Brigitta/Koch, Lutz (Hrsg.): Schillers ästhetisch-politischer Humanismus. Die ästhetische Erziehung des Menschen. Würzburg (= Systematische Pädagogik; Bd. 10), S. 21–32. [hier: Heitger 2006]
- Henrich, Dieter (1957): Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. XI, S. 527–547. [hier: Henrich 1957]
- Herbart, Johann Friedrich (1982): Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung. (1804). In: Johann Friedrich Herbart. Pädagogische Schriften. Hrsg. von Walter Asmus. Bd. 1. Kleinere Pädagogische Schriften. 2. unveränd. Auflage Stuttgart, S. 105–121. [hier: Herbart 1982]
- Herder, Johann Gottfried von (2001): Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Bibliogr. erg. Ausg. 2001 Stuttgart (= Reclams Universal-Bibliothek; Nr. 8729). [hier: Herder 2001]
- Hohr, Hansjörg (2006): Friedrich Schiller über Erziehung: Der schöne Schein. Bad Heilbrunn (= Studien zur Historisch-Systematischen Erziehungswissenschaft). [hier: Hohr 2006]
- Horkheimer, Max/Adorno Theodor W. (2011): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 20. Auflage, Frankfurt am Main (= Fischer Wissenschaft; 7404). [hier: Horkheimer/Adorno 2011]
- Horlacher, Rebekka (2004): Bildungstheorie vor der Bildungstheorie: Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert. Würzburg. [hier: Horlacher 2004]

- Humboldt, Wilhelm von (1980): Theorie der Bildung des Menschen. In: Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden. Hrsg. von Andreas Flitner u. Klaus Giel. Bd. 1. Schriften zur Anthropologie und Geschichte. Unveränderter Nachdruck 1995 der 3., gegenüber der 2. unveränderten Auflage Stuttgart, S. 234–240. [hier: Humboldt 1980]
- Iske, Stefan/Meder, Norbert (2010): Lernprozesse als Performanz von Bildung in den Neuen Medien. In: Hugger, Kai-Uwe/Walber, Markus (Hrsg.): Digitale Lernwelten. Konzepte, Beispiele und Perspektiven. Wiesbaden, S. 21–37. [hier: Iske/Meder 2010]
- Jaeger, Hans (1959): Schillers Philosophie der Existenz. In: Frey, John R. (Hrsg.): Schiller 1759/1959. Urbana III (= Commemorative American Studies), S. 36–57. [hier: Jaeger 1959]
- Janke, Caroline (1999): Schiller und Plato: Vom Staate der Vernunft und vom Scheine der Kunst. Untersuchungen zur politiko-ästhetischen Antinomie. Amsterdam/Atlanta/GA (= Fichte-Studien-Supplementa; Bd. 11). [hier: C. Janke 1999]
- Janke, Wolfgang (1977): Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx. Berlin, New York. [hier: W. Janke 1977]
- Kandinsky, Wassily (1980): Über das geistige in der Kunst. 10. Auflage Bern. [hier: Kandinsky 1980]
- Kant, Immanuel (1974a): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Immanuel Kant. Studienausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main, S. 11–102 (Studienausgabe ist text- und seitenidentisch mit Bd. VII der Werkausgabe = stw; 56). [hier: GMS]
- Ders. (1974b): Kritik der reinen Vernunft. In: Immanuel Kant. Studienausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Kritik der reinen Vernunft 1 u. 2. Frankfurt am Main (Studienausgabe ist text- und seitenidentisch mit Bd. III und Bd. IV der Werkausgabe = stw; 55). [hier: KrV]
- Ders. (1974c): Kritik der Urteilskraft. In: Immanuel Kant. Studienausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Kritik der Urteilskraft. Frankfurt am Main (Studienausgabe ist text- und seitenidentisch mit Bd. X der Werkausgabe = stw; 57). [hier: KdU]
- Ders. (1977): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Immanuel Kant. Werkausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. XI. Schriften zur

- Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Bd. 1). Frankfurt am Main (= stw; 192), S. 51–61. [hier: BA]
- Ders. (2013a): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Immanuel Kant. Werkausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. XII. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Bd. 2). 15. Auflage Frankfurt am Main (= stw; 193), S. 399–690. [hier: ApH]
- Ders. (2013b): Über Pädagogik. In: Immanuel Kant. Werkausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. XII. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Bd. 2). 15. Auflage Frankfurt am Main (= stw; 193), S. 691–761. [hier: ÜP]
- Kirchner's Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe (1907a): [Art.] „Gemüt“. 5., von Carl Michaëlis neubearbeitete, Auflage Leipzig (= Philosophische Bibliothek; Bd. 67), S. 226. [hier: KWPhG 1907a]
- Ders. (1907b): [Art.] „Gesinnung“. 5., von Carl Michaëlis neubearbeitete, Auflage Leipzig (= Philosophische Bibliothek; Bd. 67), S. 240. [hier: KWPhG 1907b]
- Koller, Hans-Christoph (2009). Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. Eine Einführung. 4. Auflage Stuttgart. [hier: Koller 2009]
- Kowatzki, Irmgard (1973): Der Begriff des Spiels als ästhetisches Phänomen. Von Schiller bis Benn. Bern/Frankfurt am Main (= Stanford German Studies; Vol. 4). [hier: Kowatzki 1973]
- Krämer, Sybille (2007): Ist Schillers Spielkonzept unzeitgemäß? Zum Zusammenhang von Spiel und Differenz in den Briefen »Über die ästhetische Erziehung des Menschen«. In: Bürger, Jan (Hrsg.): Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild. Göttingen (= Marbacher Schriften; Neue Folge; Bd. 2), S. 158–171. [hier: Krämer 2007]
- Kühnemann, Eugen (1895): Kants und Schillers Begründung der Ästhetik. München. [hier: Kühnemann 1895.]
- Kutschera, Franz von (1998): Ästhetik. 2., um ein Vorw. erw. Auflage Berlin, New York. [hier: Kutschera 1998]
- Langeveld, Martinus Jan (1965): Einführung in die theoretische Pädagogik. 5. Auflage Stuttgart. [hier: Langeveld 1965]
- Liesch, Dimitri (2001): Die Geburt der ästhetischen Bildung aus dem Körper der antiken Plastik. Zur Bildungssemantik im ästhetischen Diskurs zwi-

- schen 1750 und 1800. Hamburg (= Archiv für Begriffsgeschichte; Sonderheft; 2. Jg.). [hier: Liebsch 2001]
- Litt, Theodor (1948): Die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen. Wiesbaden. [hier: Litt 1948]
- Lukács, Georg (1954): Beiträge zur Geschichte der Ästhetik. Berlin. [hier: Lukács 1954]
- Matuschek, Stefan (2009): Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Frankfurt am Main (= stb; 16). [hier: Matuschek 2009]
- März, Fritz (1978): Pädagogische Anthropologie: Teil 1. Die Lern- und Erziehungsbedürftigkeit des Menschen. Bad Heilbrunn (= Problemgeschichte der Pädagogik; Bd. 1). [hier: März 1978]
- Meder, Norbert (2013): Habitus – auch medialer Habitus – aus pädagogischer Perspektive. In: Medienimpulse. Beiträge zur Medienpädagogik. 4/2013. URL: <http://medienimpulse.at/articles/view/599>. Zuletzt abgerufen am 26.07.2015. [hier: Meder 2013]
- Ders. (2015): Das Medium als *materia quantitate designata*. Der versteckte Hylemorphismus in Luhmanns Medientheorie. In: Jörrissen, Benjamin/Meyer, Torsten (Hrsg.): Subjekt, Medium, Bildung. Wiesbaden (= Medienbildung und Gesellschaft; Bd. 28), S. 117–132. [hier: Meder 2015]
- Meyer-Drawe, Käte (2006): Der „Weg zu dem Kopf durch das Herz“. Grundlinien von Schillers Bildungsbegriff. In: Fuchs, Brigitta/Koch, Lutz (Hrsg.): Schillers ästhetisch-politischer Humanismus. Die ästhetische Erziehung des Menschen. Würzburg (= Systematische Pädagogik; Bd. 10), S. 33–48. [hier: Meyer-Drawe 2006]
- Meyers Großes Konversations-Lexikon (1906): [Art.] „Feigheit“. 6., gänzlich neubearbeitete u. vermehrte Auflage Leipzig/Wien (Bd. 6), S. 382. [hier: MGKL 1906]
- Meyer-Sickendiek, Burkhard (2004): Scham und Grazie. Zur Paradoxie der „schönen Seele“ im achtzehnten Jahrhundert. In: Goethezeitportal. URL: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/meyers_seele.pdf. Zuletzt abgerufen am 26.07.2015. [hier: Meyer-Sickendiek 2004]
- Mielityinen, Mari (2009): Das Ästhetische in Schleiermachers Bildungstheorie: Theorie eines individuellen Weltbezuges unter Einbeziehung der Theorie des Ästhetischen bei Schiller. Würzburg (= Erziehung, Schule, Gesellschaft; Bd. 52). [hier: Mielityinen 2009]

- Mollenhauer, Klaus (1988): Ist ästhetische Bildung möglich? In: Zeitschrift für Pädagogik; 34. Jg., 4/1988, S. 443–461. [hier: Mollenhauer 1988]
- Ders. (1990): Ästhetische Bildung zwischen Kritik und Selbstgewissheit. In: Zeitschrift für Pädagogik; 36. Jg., 4/1990, S. 481–494. [hier: Mollenhauer 1990]
- Ders. (1996): Grundfragen ästhetischer Bildung. Theoretische und empirische Befunde zur ästhetischen Erfahrung von Kindern. Weinheim/München. [hier: Mollenhauer 1996]
- Müller, Silke; Wess, Susanne (1999): Studienbuch Neuere deutsche Literaturwissenschaft. 1720–1848. 2. Auflage Würzburg. [hier: Müller/Wess 1999]
- Neuenfeld, Jörg (2005): Alles ist Spiel. Zur Geschichte der Auseinandersetzung mit einer Utopie der Moderne. Würzburg. (= Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 530). [hier: Neuenfeld 2005]
- Noack, Winfried (2007): Anthropologie der Lebensphasen. Grundlagen für Erziehung, soziales Handeln und Lebenspraxis. Berlin. [hier: Noack 2007]
- Noetzel, Wilfried (1992): Humanistische ästhetische Erziehung. Friedrich Schillers moderne Umgangs- und Geschmackspädagogik. Weinheim. [hier: Noetzel 1992]
- Parmentier, Michael (1993): Möglichkeitsräume. Unterwegs zu einer Theorie der ästhetischen Bildung. In: Neue Sammlung; Bd. 33/Heft 2. 1993, S. 303–314. [hier: Parmentier 1993]
- Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart oder Neues encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe (1857): [Art.] „Bestimmt“. 4., umgearbeitete und stark vermehrte Auflage Altenburg. Bd. 2, S. 681. [hier: PUL 1857]
- Ders. (1859a): [Art.] „Gemüth“. 4., umgearbeitete und stark vermehrte Auflage Altenburg. Bd. 7, S. 138. [hier: PUL 1859a]
- Ders. (1859b): [Art.] „Harmonie“. 4., umgearbeitete und stark vermehrte Auflage Altenburg. Bd. 8, S. 42–43. [hier: PUL 1859b]
- Ders. (1860): [Art.] „Meinung“. 4., umgearbeitete und stark vermehrte Auflage Altenburg. Bd. 11, S. 89 f. [hier: PUL 1860]
- Ders. (1864a): [Art.] „Vermögen“. 4., umgearbeitete und stark vermehrte Auflage Altenburg. Bd. 18, S. 496. [hier: PUL 1864a]

- Ders. (1864b): [Art.] „Vernunft“. 4., umgearbeitete und stark vermehrte Auflage Altenburg. Bd. 18, S. 501 f. [hier: PUL 1864b]
- Ders. (1865): [Art.] „Wildheit“. 4., umgearbeitete und stark vermehrte Auflage Altenburg. Bd. 19, S. 213. [hier: PUL 1865]
- Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. unveränd. Auflage Berlin/New York (= Sammlung Göschen; 2200). [hier: Plessner 1975]
- Ders. (2003a): Die Frage nach der *Conditio Humana*. In: Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker. Unter Mitwirkung von Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer, Michael-Joachim Zemlin. Bd. VIII. *Conditio humana*. Frankfurt am Main (= stw; 1631), S. 136–217. [hier: Plessner 2003a]
- Ders. (2003b): Mensch und Tier. In: Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker. Unter Mitwirkung von Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer, Michael-Joachim Zemlin. Bd. VIII. *Conditio humana*. Frankfurt am Main (= stw; 1631), S. 52–65. [hier: Plessner 2003b]
- Pohlmann, Rosemarie (1971): [Art.] „Autonomie“. In: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 1, Sp. 701–719. [hier: Pohlmann 1971]
- Portmann, Adolf (1956): Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Hamburg (= rowohlt deutsche enzyklopädie; B. 20). [hier: Portmann 1956]
- Pott, Hans-Georg (1980): Die Schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.“ München (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Texte und Abhandlungen; Bd. 56). [hier: Pott 1980]
- Reiner, Hans (1974): Die Grundlagen der Sittlichkeit. 2., durchges. u. stark erw. Aufl. von „Pflicht und Neigung“ (1951). Meisenheim am Glan (= Monographien zur philosophischen Forschung; Bd. 5). [hier: Reiner 1974]
- Riecke-Niklewski, Rose (1986): Die Metaphorik des Schönen. Eine kritische Lektüre der Versöhnung in Schillers „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.“ Tübingen. [hier: Riecke-Niklewski 1986]

- Riedel, Wolfgang (1985): Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der „Philosophischen Briefe“. Würzburg (= Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 17). [hier: Riedel 1985]
- Rittelmeyer, Christian (2005): »Über die ästhetische Erziehung des Menschen.« Eine Einführung in Friedrich Schillers pädagogische Anthropologie. Weinheim/München. [hier: Rittelmeyer 2005]
- Ritter, Joachim (1971): [Art.] „Ästhetik, ästhetisch“. In: Ders. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ›Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‹ von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 1, Sp. 555–580. [hier: Ritter 1971]
- Roth, Heinrich (1971): Pädagogische Anthropologie: Bd. I. Bildsamkeit und Bestimmung. 3. Auflage Hannover. [hier: Roth 1971]
- Rousseau, Jean-Jacques: Émil oder Über die Erziehung. Paderborn 1971 (= UTB; 115). [hier: ÉÜE]
- Schäfer, Jürgen (2005): Friedrich von Schiller als Pädagoge. Ein Beitrag zum 200. Todesjahr. Bochum. [hier: Schäfer 2005]
- Scalinger, Julius Cäsar (1620): Exotericarum exercitationum liber XV. de subtilitate ad Hieronymum Cardanum. Hanau. [hier: Scalinger 1620]
- Schiller, Friedrich (1958): Zu Gottfried Körners Aufsatz über Charakterdarstellung in der Musik. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Hrsg. im Auftr. der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Nationalausgabe Bd. 22. Vermischte Schriften. Hrsg. von Herbert Meyer. 2. Aufl., erw. fotomechanischer Nachr. der Ausg. Weimar, Böhlau Nachf., 1958. – 1991, S. 293–206. [hier: Schiller „Zu Körners Aufsatz“]
- Ders. (1963a): Fragmente aus Schillers ästhetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792–93. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Weimar, Böhlau Nachf., S. 66–88. [hier: FäV]

- Ders. (1963b): Notizen aus Schillers Nachlaß. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Weimar, Böhlau Nachf., S. 89–95. [hier: NN]
- Ders. (1963c): Ueber das Erhabene. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Weimar, Böhlau Nachf., S. 38–54. [hier: ÜdE]
- Ders. (1963d): Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Weimar, Böhlau Nachf., S. 28–37. [hier: MNS]
- Ders. (1963e): Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Nationalausgabe Bd. 21. Philosophische Schriften. Zweiter Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Weimar, Böhlau Nachf., S. 3–27. [hier: ÜnG]
- Ders. (1970): Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Lieselotte Blumenthal u. Benno von Wiese. Nationalausgabe Bd. 17. Historische Schriften. 1. Teil. Hrsg. von Karl-Heinz Hahn. Weimar, Böhlau Nachf., S. 414–444. [hier: Schiller: Lykurgus u. Solon]

- Ders. (1992a): An Körner, 8.2.1793. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Hrsg. im Auftr. der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel. Nationalausgabe Bd. 26. Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3.1790–17.5.1794. Hrsg. von Edith Nahler und Horst Nahler. Weimar, Böhlau Nachf., S. 177–183. [hier: BwK]
- Ders. (1992b): Der Genius. *Tabulae votivae* Nr. 67. Musenalmanach für das Jahr 1797. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel. Nationalausgabe Bd. 1. Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens: 1776–1799. Hrsg. von Julius Petersen u. Friedrich Beißner. Unveränd. fotomechanischer Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau Nachf. 1943. – 1992, S. 299. [hier: Schiller „Der Genius“]
- Ders. (1992c): Die Geschlechter. Musenalmanach für das Jahr 1797. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel. Nationalausgabe Bd. 1. Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens: 1776–1799. Hrsg. von Julius Petersen u. Friedrich Beißner. Unveränd. fotomechanischer Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau Nachf. 1943. – 1992, S. 284. [hier: Schiller „Die Geschlechter“]
- Ders. (1992d): Wechselwirkung. *Tabulae votivae* Nr. 14. Musenalmanach für das Jahr 1797. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel. Nationalausgabe Bd. 1. Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens: 1776–1799. Hrsg. von Julius Petersen u. Friedrich Beißner. Unveränd. fotomechanischer Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau 1943. – 1992, S. 292. [hier: Schiller „Wechselwirkung“]
- Ders. (2001a): Ueber Anmuth und Würde. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel. Hrsg. im Auftr. der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. von Helmut Ko-

opmann hrsg. von Benno von Wiese. Unveränd. fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau Nachf., 1962. – 2001, S. 252–308. [hier: AuW]

Ders. (2001b): Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel. Hrsg. im Auftr. der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Unveränd. fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau Nachf., 1962. – 2001, S. 309–412. [hier: ÄE]

Ders. (2001c): Ueber die tragische Kunst. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel. Hrsg. im Auftr. der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Unveränd. fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau Nachf., 1962. – 2001, S. 148–170. [hier: TK]

Ders. (2001d): Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel. Hrsg. im Auftr. der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Unveränd. fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau Nachf., 1962. – 2001, S. 37–75. [hier: VZ]

Ders. (2001e): Vom Erhabenen. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel. Hrsg. im Auftr. der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Unveränd. fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau Nachf., 1962. – 2001, S. 170–195. [hier: VE]

Ders. (2001f): Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände. In: Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen. Fortgef. von Lieselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel. Hrsg. im Auftr. der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von Norbert Oellers. Nationalausgabe Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. von Helmut Koopmann hrsg. von Ben-

- no von Wiese. Unveränd. fotomechan. Nachdr. [d. Ausg.] Weimar, Böhlau Nachf., 1962. – 2001, S. 222–240. [hier: ZB]
- Ders. (2006): Kallias oder Über die Schönheit. Fragment aus dem Briefwechsel zwischen Schiller und Körner. In: Berghan, Klaus L. (Hrsg.): Kallias oder Über die Schönheit. Über Anmut und Würde. Bibliographisch ergänzte Ausgabe 1994 Stuttgart (= Reclams Universal-Bibliothek; Nr. 9307), S. 5–66. [hier: KÜS]
- Ders. (2010): Briefe an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg. In: Berghan, Klaus L. (Hrsg.): Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburger Briefen. Stuttgart (= Reclams Universal-Bibliothek; Nr. 18062), S. 125–192. [hier: AB]
- Ders. (o. J.): Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Schillers sämtliche Werke: 1795. Horenausgabe. Hrsg. von Conrad Höfer. Bd. 11. München/Leipzig. [hier: ÄE-Horenausgabe]
- Schütz, Egon (1994/1995): Aufgaben und Probleme einer pädagogischen Anthropologie. Vorlesung an der Universität zu Köln im WS 1994/95. PDF-Faksimile des Vorlesungsmanuskripts/der Vorlesungsnachschrift. URL: <https://www.erziehungswissenschaften.hu-berlin.de/de/allgemeine/egon-schuetz-archiv/verzeichnis-der-unveroeffentlichen-schriften/44>. Zuletzt abgerufen am 26.07.2015. [hier: Schütz 1994/1995]
- Schütze, Thomas (1993): Ästhetisch-personale Bildung. Eine rekonstruktive Interpretation von Schillers zentralen Schriften zur Ästhetik aus bildungstheoretischer Sicht. Hrsg. von Otto Hansmann und Winfried Marotzki. Mit einem Vorwort von Horst Scarbath. Weinheim (= Studien zur Philosophie und Theorie der Bildung; Bd. 22). [hier: Schütze 1993]
- Schulte, Paul (2001): Solgers Schönheitslehre im Zusammenhang des Deutschen Idealismus. Kant, Schiller, W. v. Humboldt, Schelling, Solger, Schleiermacher, Hegel. Kassel. S. 67. URL: <http://www.upress.uni-kassel.de/katalog/abstract.php?978-3-933146-59-5>. Zuletzt abgerufen am 26.07.2015. [hier: Schulte 2001]

- Schurr, Johannes (1982): *Transzendente Theorie der Bildung. Grundlinien einer Kritik der pädagogischen Vernunft. 1. Teil: Transzendente Ästhetik der Bildung*. Passau (= Schriften der Universität Passau. Reihe Geisteswissenschaften; Bd. 3). [hier: Schurr 1982]
- Spaemann, Robert (1972): [Art.] „Freiheit“. In: Ritter, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Völlig neubearbeitete Ausgabe des *Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe* von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 2, Sp. 1064–1098. [hier: Spaemann 1972]
- Spranger, Eduard (1950): *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. 8. Auflage Tübingen. [= Spranger 1950]
- Stachel, Thomas (2010): *Der Ring der Notwendigkeit. Friedrich Schiller nach der Natur*. Göttingen (= Manhattan Manuscripts; Bd. 4). [hier: Stachel 2010]
- Sulzer, Johann Georg (1777a): [Art.] „Einklang“. In: Ders.: *Allgemeine Theorie der schönen Künste*. In einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt. Leipzig. Bd. 1, S. 305–306. [hier: Sulzer 1777a]
- Ders. (1777b): [Art.] „Harmonie (Mahlerey)“. In: Ders.: *Allgemeine Theorie der schönen Künste*. In einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt. Leipzig. Bd. 1, S. 516–518. [hier: Sulzer 1777b]
- Ullrich, Heiner (1999): *Das Kind als schöpferischer Ursprung. Studien zur Genese des romantischen Kindbildes und zu seiner Wirkung auf das pädagogische Denken*. Bad Heilbrunn/Obb. [hier: Ullrich 1999]
- Waibl, Elmar (2009): *Ästhetik und Kunst. Von Pythagoras bis Freud*. Wien. [hier: Waibl 2009]
- Wetz, Franz Josef (1998): [Art.] „Trieb“. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Völlig neubearbeitete Ausgabe des *Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe* von Rudolf Eisler. Basel. Bd. 10, Sp. 1483–1492. [hier: Wetz 1998]
- Wiese, Benno von (Hrsg.) unter Mitw. von Helmut Koopmann (1963a): *Anmerkungen zu Bd. 20 u. Bd. 21 der Nationalausgabe*. In: *Schillers Werke. Begr. von Julius Petersen*. Hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller Nationalmuseums in Marbach von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Nationalausgabe Bd. 21. Phi-

losophische Schriften. Zweiter Teil. Weimar 1963, S. 99–398. [hier: Wiese: Komm. NA/Bd. 21]

Wiese, Benno von (1963b): Friedrich Schiller. 3., durchgesehene Auflage Stuttgart. [hier: Wiese 1963b]

Wilkinson, Elizabeth M./Willoughby, Leonard A. (1977): Schillers ästhetische Erziehung des Menschen. München. [hier: Wilkinson/Willoughby 1977]